RODOLFO

MONDOLFO

LA COMPRENSIONE DEL SOGGETTO UMANO NELL'ANTICHITÀ CLASSICA

Presentazione di Giovanni Reale

BOMPIANI
IL PENSIERO OCCIDENTALE

Open Access

RODOLFO MONDOLFO
LA COMPRENSIONE DEL SOGGETTO UMANO
NELL'ANTICHITÀ CLASSICA

"Certamente in ogni momento della vita storica
possiamo riconoscere tendenze e aspetti preponderanti,
che come tali caratterizzano l'epoca e la differenziano
dalle altre; ma non dobbiamo dimenticare
che il loro stesso predominio si produce e si conserva
attraverso un conflitto con tendenze e aspetti contrari,
la cui esistenza pertanto condiziona la posizione stessa
degli elementi prevalenti, al tempo stesso
che permette i cambiamenti successivi dell'equilibrio
del sistema e tutto il processo dell'evoluzione storica."

Rodolfo Mondolfo

Quest'opera si impone come contributo essenziale per la comprensione del problema della concezione del soggetto umano nel pensiero dei Greci. Mondolfo si opponeva a un pregiudizio in passato assai diffuso soprattutto per influssi dell'idealismo. Il pensiero antico veniva contrapposto a quello cristiano e moderno: il primo sarebbe stato "oggettivistico" (con preminenza data all'oggetto sul soggetto) e "finitistico" (con preminenza data al finito sull'infinito), il secondo "soggettivistico" (con preminenza data invece al soggetto sull'oggetto) e "infinitistico" (con preminenza data all'infinito sul finito). Mondolfo, pur riconoscendo l'esistenza di tendenze "oggettivistiche" nello spirito antico, non meno che nel medievale e nel moderno, documenta l'esistenza parallela di tendenze opposte, che costituiscono un riconoscimento e una comprensione del soggetto umano, sia nella gnoseologia, sia nell'etica, sia nella prima concezione dell'umanità e della sua storia, in cui si afferma lo spirito creatore dell'uomo.

Rodolfo Mondolfo (Senigallia 1877-Buenos Aires 1976) è stato uno dei più grandi storici della filosofia italiana del Novecento; ha scritto su molti filosofi moderni, ma si è imposto soprattutto nella storia del pensiero antico.
Ha studiato all'Università di Firenze fra il 1895 e il 1899. Dapprima insegnò nei Licei delle città di Potenza, Ferrara e Mantova. Conseguì la libera docenza nel 1904 e insegnò all'Università di Padova, dove dal 1907 al 1909 sostituì il grande Roberto Ardigò alla cattedra di Storia della filosofia. Dal 1910 al 1913 insegnò all'Università di Torino; dal 1914 al 1938 all'Università di Bologna. Nel 1939 in seguito alle famose leggi razziali ebbe il divieto, come ebreo, di proseguire nel suo insegnamento universitario in Italia, e si rifugiò in Argentina. Dal 1946 insegnò all'Universidad Nacional di Cordoba, dove tenne anche una cattedra di greco antico. Dal 1948 passò all'Universidad Nacional di Tucuman, dove insegnò Storia della filosofia antica fino al 1952. Dal 1952 al 1976 visse a Buenos Aires, dove morì.

RODOLFO MONDOLFO
LA COMPRENSIONE DEL SOGGETTO UMANO NELL'ANTICHITÀ CLASSICA

Presentazione
di Giovanni Reale

Bibliografia degli scritti di Mondolfo
di Claudia Bianco

BOMPIANI
IL PENSIERO OCCIDENTALE

L'Editore è a disposizione degli aventi diritto per eventuali mancanze o inesattezze.

ISBN 978-88-452-7101-4

© 2012 Bompiani/RCS Libri S.p.A.
Via Angelo Rizzoli 8 - 20132 Milano
I edizione Il Pensiero Occidentale luglio 2012

PRESENTAZIONE

di Giovanni Reale

1. Alcuni dati essenziali sulla vita di Mondolfo

Rodolfo Mondolfo (Senigallia 1877 - Buenos Aires 1976) è stato uno dei più grandi storici della filosofia italiana del Novecento. Ha scritto su molti filosofi moderni, ma si è imposto soprattutto nella storia del pensiero antico. È emerso soprattutto in questo campo, proprio perché si è interessato della filosofia in generale a fondo e dei problemi morali e sociali dell'uomo. Va detto, infatti, che il pensiero antico rimane vitale e stimolante, solo se chi lo studia ha una apertura spirituale a trecentosessanta gradi, e quindi non si chiude in schemi filologistici o storicistici, e non si barrica in problemi particolari come in una gabbia. Dice giustamente Nicolás Gómez Dávila: «Uno storico privo di idee generali non risuscita i suoi morti».

Mondolfo ha studiato all'Università di Firenze fra il 1895 e il 1899, ha discusso la tesi con Felice Tocco, dedicata a Condillac.

Ma i suoi studi su pensatori moderni e contemporanei continuarono sempre, come dimostrano i suoi lavori su Hobbes (1903) Helvetius (1904), Rousseau (1912), di cui ha tradotto anche dei testi, Engels (1912) e Marx (1919). Inoltre, va ricordato che, per molti anni, ha ricoperto la cattedra di Storia della filosofia generale, e di conseguenza ha acquisito conoscenza del quadro completo del pensiero occidentale, e ha continuato a studiare vari pensatori (ricordiamo, per esempio, il suo volume su Spinoza, 1970).

Si è impegnato a fondo anche in problemi politici, fu un sostenitore della tesi di un «socialismo riformista», e fu seguace delle idee di Filippo Turati.

Il suo impegno politico fu soprattutto di carattere concettuale e morale, in particolare con gli articoli pubblicati nella rivista Critica sociale. *Va ricordato che Mondolfo si dissociò dal comunismo storico, giudicando Lenin in modo assai severo, e sollevando critiche, a cominciare da quelle mossegli da Antonio Gramsci. Potremmo dire che la sua visione di Marx era di carattere meta-politico, o, se si vuole, di carattere politico in senso ideale (in senso platonico). Del resto, la storia gli ha dato ragione. E anzi, lo stesso Marx gli avrebbe dato del tutto ragione, in quanto in una delle sue ultime lettere ha scritto: «Tutto quel che so è di non essere un marxista».*

I lavori più significativi, per chi fosse interessato alla questione, sono, in primo luogo, la raccolta dei primi scritti marxisti curati dallo stesso Mondolfo nell'opera dal titolo: Sulle orme di Marx *(1919, 1920[2] e 1923[3]), e* Umanesimo di Marx. Studi filosofici 1908-1966, *opera curata da Norberto Bobbio (1968). Fra gli studi critici segnaliamo in particolare Carmelo Calabrò,* Il socialismo mite. Rodolfo Mondolfo fra marxismo e democrazia *(2007).*

Dal punto di vista strettamente filosofico, è partito dal positivismo (come del resto comprova il fatto che a Padova gli sia stato dato l'incarico di sostituire Roberto Ardigò); ma proprio occupandosi a fondo di esso si era reso conto della crisi in cui ormai si dibatteva. Il giudizio dato a questo riguardo da Eugenio Garin, che lo conobbe bene, rimane un punto di riferimento: «Il viaggio dall'illuminismo al marxismo, da Hobbes a Engels, non fu per Mondolfo una pacifica passeggiata nel mondo delle idee sotto la guida di Roberto Ardigò. Fu un'esigenza emergente dalle lotte politiche e dal travaglio socialista alla vigilia della guerra italo-turca che lo portò ad affrontare il chiarimento teorico delle posizioni di Feuerbach, Marx, Engels e Lassalle, e questo nella ormai comune atmosfera di crisi del positivismo, ovunque diffusa».

Ricordiamo che – tra l'altro – nel 1925 Benedetto Croce pubblicava il «Manifesto degli intellettuali antifascisti», e Mondolfo fu uno dei coraggiosi e impegnati firmatari.

2. Gli anni di insegnamento di Mondolfo

Dapprima insegnò nei Licei, come fino a qualche decennio fa era quasi d'obbligo, e con grandi vantaggi dal punto di vista formativo dell'insegnante, che imparava dal vivo che cosa significa comunicare ai giovani il pensiero filosofico, e acquisiva un adeguato modo di comunicare il pensiero. Ha insegnato nei Licei delle città di Potenza, Ferrara e Mantova.

Conseguì la libera docenza nel 1904 e insegnò dapprima all'Università di Padova, dove dal 1907 al 1909 ebbe l'onore di sostituire, come abbiamo detto, il grande Roberto Ardigò alla cattedra di Storia della filosofia.

Dal 1910 al 1913 insegnò all'Università di Torino. Dal 1914 al 1938 insegnò all'Università di Bologna, sempre Storia della filosofia.

Nel 1939 venne imposto dal fascismo, con le famose leggi razziali, il divieto agli Ebrei di ricoprire cariche pubbliche, e così gli fu vietato di proseguire nel suo insegnamento universitario in Italia.

In conseguenza di queste infami leggi, Mondolfo, ormai entrato nei suoi sessanta anni, fu quindi costretto all'esilio. Decise di trasferirsi con la famiglia in Argentina, dove, sia pure attraverso varie difficoltà (in quanto dal 1946 si impose il regime peronista che sfociò nella dittatura) riuscì a farsi apprezzare e a trovare modo di lavorare.

Dl 1946 insegnò all'«Universidad Nacional» di Cordoba, dove tenne anche una cattedra di greco antico. Dal 1948 passò all'«Universidad Nacional» di Tucuman, dove insegnò Storia della filosofia antica fino al 1952.

Ricordiamo che nel 1944 gli fu ridata a Bologna la cattedra che aveva perso in conseguenza delle leggi razziali; vi tenne però corsi solo nel 1949 e nel 1954, quando fu nominato professore emerito della stessa Università.

Dal 1952 al 1976 visse a Buenos Aires, dove morì.

Ha vissuto per novantanove anni, ha dedicato più di mezzo secolo all'insegnamento, ha sempre studiato e lavorato fino alla fine della sua vita, come uno dei più grandi e fecondi studiosi. Sono parecchie centinaia i titoli dei suoi scritti, come si potrà vedere nella bibliografia annessa, curata da Claudia Bianco.

3. La grande impresa progettata da Mondolfo per una edizione italiana della monumentale opera di Eduard Zeller «La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico»

Da quanto abbiamo detto, risulta evidente che Mondolfo ha dato contributi importanti per quanto riguarda l'intera area della Storia della filosofia. Tuttavia, come dicevamo, i suoi risultati più cospicui, che si impongono tutt'ora come un punto di riferimento, sono quelli riguardanti il pensiero antico.

Fra le varie opere da lui pubblicate in questo ambito, emerge in primo piano l'edizione italiana della grande opera di Edurd Zeller, La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico, *per l'Editrice La Nuova Italia di Firenze. Questa grandiosa opera non è solo una traduzione di quella che è stata la maggiore storia del pensiero filosofico del mondo antico pubblicata nell'Ottocento, e che ha superato di gran lunga tutte quelle precedenti, ma è una riproposta dell'opera con aggiornamenti analitici e dettagliati, con veri e propri e ben articolati* status quaestionis *su vari problemi, che presentavano quindi un quadro completo e*

documentato di tutto quello che si era pubblicato dopo lo Zeller, sia dal punto di vista filologico sia dal punto di vista ermeneutico.

Ne uscì un'opera veramente ciclopica, di straordinaria ricchezza, che offriva agli studiosi un punto di partenza veramente essenziale, e di eccezionale utilità sotto vari rispetti.

L'Editore La Nuova Italia ha giustamente deciso di mettere accanto al nome dello Zeller anche il nome di Mondolfo come autore nel titolo stesso dell'opera, la quale, in effetti, ideata e realizzata in quel modo, costituiva una vera novità, nazionale e internazionale.

Quel progetto, purtroppo, non è stato concluso, e oggi non potrebbe comunque essere ripreso e completato, in quanto la letteratura secondaria sui filosofi greci negli ultimi decenni è aumentata a dismisura (e inoltre a differenti livelli, con opere che vanno da lavori eccellenti a saggi assai modesti), e per quanto riguarda certi autori (in particolare Platone e Aristotele) non è più dominabile nel suo insieme. In particolare, non potrebbe più essere presentata mettendo in atto il rigoroso criterio usato da Mondolfo, che implicava la lettura sistematica di tutto ciò che era stato pubblicato, dandone adeguato conto, con citazioni anche di passi degli autori discussi.

Personalmente ha curato in modo veramente egregio i seguenti tre volumi della Parte prima.

Vol. I: Origini, caratteri e periodi della filosofia greca, *Firenze 1943.*

Vol. II: Ionici e Pitagorici, *Firenze, 1938, 1950*[2].

Vol. IV: Eraclito, *Firenze 1961.*

Su Eraclito aveva addirittura progettato una nuova edizione, suddivisa con i criteri seguiti da Hermann Diels ossia «Testimonianze», «Frammenti» e «Imitazioni». Per varie ragioni, è riuscito a portare a termine solo le parti

concernenti le «Testimonianze» e le «Imitazioni», nel volume Eraclito, Testimonianze e Imitazioni, *pubblicato nel 1972, sempre presso La Nuova Italia, arricchendo di non poco tutto quanto si era prima pubblicato in materia, con un eccellente commentario (opera da me riedita in questa stessa collana nel volume* Eraclito, Testimonianze, Imitazioni e Frammenti, *Bompiani, Milano 2007, con inclusa anche l'edizione dei frammenti curata da Leonardo Tarán, suo allievo).*

Mancava il volume terzo, dedicato agli Eleati. Ma, vivendo in Argentina, non poteva trovare pressoché nulla per quanto concerne la letteratura secondaria su Senofane, Parmenide, Zenone e Melisso, disseminata in varie opere e in varie riviste. Chiese quindi a Mario Untersteiner di trovare uno studioso che accettasse di fare quel lavoro. E Untersteiner indicò il mio nome.

Il rapporto che ho avuto con Mondolfo è stato eccellente. Mi ha detto, come del resto anche Untersteiner, che non mi imponeva nessun vincolo, e che, come scienziato, dovevo considerarmi libero di esprimere le idee che mi sarebbero emerse nel corso del lavoro.

Fu un impegno che mi occupò molto di più del previsto, ma dal quale ho imparato veramente moltissimo. L'opera è stata pubblicata dalla Nuova Italia nel 1967, come vol. III, ed è stata riedita in questa collana col titolo Eduard Zeller, Rodolfo Mondolfo, Giovanni Reale, Gli Eleati, *Bompiani, Milano 2011. Mondolfo, stando in Argentina, non era riuscito se non a tradurre il testo tedesco di Zeller, e me lo ha dato in uno splendido manoscritto, lasciandomi anche libero di introdurre, se necessario, dei ritocchi.*

Questo lavoro mi ha permesso di dominare pienamente tutta la problematica concernente gli Eleati, e mi ha quindi arricchito degli strumenti necessari per pubblicare anche una edizione con commento delle testimonianze e

dei frammenti di Melisso, che non aveva precedenti (La Nuova Italia 1970; opera riedita nella collana «Testi a fronte» unitamente al Parmenide e allo Zenone di Mario Untersteiner con il titolo Eleati, *Bompiani, Milano 2011).*

Si tenga presente che il progetto generale dell'edizione italiana dello Zeller non è stato ultimato, anche perché molti autori, che avevano accettato l'incarico, sono venuti meno all'impegno assunto.

Fra i volumi pubblicati, alcuni sono stati eseguiti in maniera corretta, altri sono invece deludenti e in distonia con i criteri stabiliti dal Mondolfo.

Il volume V della Parte prima Empedocle, Atomisti, Anassagora, *Firenze 1969, è stato curato da Antonio Capizzi.*

I Sofisti, Socrate e la prima parte di Platone non sono stati curati.

La seconda parte di Platone e dei successori, progettati come Parte seconda, volumi III/1 e III/2, Platone e l'Accademia antica, *è stata curata da Margherita Isnardi Parente, Firenze 1974.*

La prima parte su Aristotele non è stata curata; la seconda parte Aristotele e i Peripatetici più antichi, *progettata come VI/3, è stata curata da Armando Plebe, Firenze 1966.*

Il volume Giambico e la Scuola di Atene, *progettato come Parte terza, volume VI, è stato curato da Giuseppe Martano, in modo piuttosto modesto, Firenze 1961.*

Infine, il volume dedicato ai Precursori del Neoplatonismo, *progettato come Parte terza, volume IV, Firenze 1979, è stato curato da Raffaello Del Re, in modo deludente (come dimostro nella discussione* In margine all'aggiornamento del volume dello Zeller dedicato ai precursori del neoplatonismo, *in «Elenchos», 1980, pp. 333-361).*

Si tenga presente che l'aggiornamento dei volumi de-

dicati alla filosofia dell'età ellenistica e di quella imperiale sarebbe stato di particolare utilità, in quanto Zeller sottovalutava questa parte del pensiero antico, che per lui finiva, nella sua grandezza, con Aristotele, e di conseguenza considerava tutta questa parte del pensiero dell'antichità come «filosofia post-aristotelica», e quindi poco più che una forma di sopravvivenza. Invece l'interesse per i pensatori di questo ultimo periodo del pensiero antico era sempre più crescente e la letteratura critica si stava ormai imponendo con idee innovatrici di notevole rilievo.

4. La monografia di Mondolfo sul pensiero degli antichi intorno al soggetto umano e la sua novità

La presente opera, che costituisce come l'altra faccia della preziosa moneta **L'infinito nel pensiero dell'antichità classica**, *è stata edita dapprima in spagnolo a Buenos Aires nel 1955, con il titolo* **La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua**, *e poi in italiano (tradotta da Lavinia Bassi) presso La Nuova Italia nel 1958.*

Quest'opera muove, come l'altra, da una intenzione ben precisa di opporsi a convinzioni assai diffuse nel secolo scorso, soprattutto per influssi dell'idealismo, di contrapporre il pensiero antico a quello cristiano e moderno: il primo sarebbe stato «oggettivistico» (con preminenza data all'oggetto sul soggetto) e «finitistico» (con preminenza data al finito sull'infinito), il secondo «soggettivistico» (con preminenza data invece al soggetto sull'oggetto) e «infinitistico» (con preminenza data all'infinito sul finito).

In particolare, lo aveva molto colpito l'opposizione sostenuta dal filosofo Adriano Tilgher tra la posizione della cultura greca caratterizzata dall'eterno ritorno ciclico (concezione finitistica) e quella dell'età moderna

caratterizzata dall'idea del progresso infinito, contenuta nel volume La visione greca della vita *(Roma 1922), contro la quale Mondolfo ha presentato una serie di confutazioni nelle sue due grandi opere.*

Armando Carlini, recensendo a suo tempo l'opera sull'infinito, scriveva: «Il volume del Mondolfo è giustamente di quelli che si definiscono magistrali: in cui l'ampiezza e la sicurezza della cultura si presentano ben organizzate in un centro ben definito di pensiero. Tra le opere di storia della filosofia uscite in questi anni, anzi da molti anni in Italia, è questa forse la più notevole, e tale da reggere vantaggiosamente il confronto con altre del genere uscite all'estero».

Giudizio, questo, che va ripetuto senza riserve anche per quanto riguarda la presente opera.

5. Le precisazioni che Mondolfo faceva sulla presente opera

Nella Prefazione all'edizione del 1958, Mondolfo precisava che in questa opera sviluppava alcune idee già formulate in precedenza fra il 1948 e il 1949, e comunicate in relazioni esposte in Congressi filosofici, e scriveva quanto segue.

«In queste relazioni preannunciai il mio proposito di dare un'estesa dimostrazione documentata dei tre punti seguenti: 1) riconoscimento della funzione del soggetto da parte della gnoseologia antica, che si presentano nelle quattro forme del razionalismo, del volontarismo, del relativismo fenomenistico e dell'affermazione dell'attività sintetica del soggetto in ogni atto conoscitivo; presenza del senso del peccato e sviluppi di teorie della coscienza morale nell'etica antica; 3) affermazione del dinamismo creatore

dello spirito umano, espressa dall'antichità classica nelle teorie relative alla creazione del mondo della cultura, che l'uomo sovrappone al mondo della natura.

«Questa dimostrazione presento qui, fondata sui documenti raccolti con attenta cura e analizzati con lo scrupolo costante di non forzarli mai a dire nulla di più o di diverso dal loro contenuto genuino, e di rilevare sempre imparzialmente le limitazioni, lacune o imperfezioni esistenti nel pensiero di ogni autore circa i problemi in discussione.

«Nonostante questa cura scrupolosa, o meglio proprio a causa di essa, credo che nel giungere al termine della via intrapresa, mi sia lecito esprimere la fiducia di esser riuscito a dare la dimostrazione che mi ero proposto. Non nego certo l'esistenza, indiscutibile e preponderante, di tendenze oggettivistiche nel pensiero antico – esistenza che, tuttavia, si può facilmente dimostrare anche in quello moderno –; ma credo che la mia documentazione permetta, anzi esiga di riconoscere che non mancarono nella cultura antica intuizioni soggettivistiche nei tre aspetti indicati.

«E pertanto credo di poter ripetere, come conclusione finale delle mie ricerche, ciò che scrissi nei succinti annunci sintetici dei loro risultati, che cioè in tutti gli aspetti esaminati si conferma la fallacia degli schematismi unilaterali e delle opposizioni assolute, che spesso si voglion stabilire tra età diverse, e riescono corroborati i principi della complessità multiforme dello spirito umano in ogni popolo ed epoca, e della continuità storica del suo sviluppo attraverso i secoli».

Va però detto che gli eccellenti risultati raggiunti da Mondolfo su questo argomento dell'importanza del soggetto umano nella cultura antica, devono essere oggi ulteriormente integrati, in particolare su un punto-chiave assai importante, che indichiamo in breve.

6. La questione della rivoluzione operata dal pensiero cristiano rispetto al pensiero greco

Quanto dimostra con precisi documenti Mondolfo è, a nostro avviso, incontestabile su molti punti, tranne che per quanto riguarda una sua convinzione di fondo sul pensiero cristiano riguardo all'uomo e ai suoi rapporti con il pensiero classico.

Egli è convinto che il Cristianesimo non avrebbe prodotto alcun capovolgimento rivoluzionario implicante un passaggio dall'oggettivismo al soggettivismo, e dunque ne ha negato gli influssi sulla filosofia e sulla cultura moderna.

A questo proposito occorre subito dire che tale problema va affrontato con un metodo ermeneutico assai rigoroso. Uno può benissimo non credere nel messaggio del Cristianesimo e considerarlo inaccettabile; ma, a prescindere da ciò, non può misconoscere la sua esistenza, la sua **Wirkungsgeschichte**, *e pertanto la rivoluzione che apporta rispetto al pensiero greco-pagano. Bisogna quindi che si sforzi di comprenderlo, a prescindere dall'assenso o dal dissenso, che, comunque, non possono e non devono venire prima della comprensione.*

Il concetto-cardine che capovolge il pensiero dei Greci in quello cristiano consiste nella rivoluzione che passa dal cosmocentrismo all'antropomorfismo, che nei Greci ha solo alcuni spunti, non sviluppati e rimasti piuttosto marginali.

Emblematica è l'affermazione di Platone: «L'universo non esiste per te, ma tu per l'universo» (**Leggi**, *X 903 C*).

Anche Aristotele era convinto che le stelle e i corpi celesti fossero in tutti i sensi superiori all'uomo e scriveva: «Vi sono altre cose più divine dell'uomo per natura, come, per restare alle più visibili, gli astri di cui si compone l'universo» (**Etica Nicomachea**, *VI 7, 1141 a 34 sg.*).

Ma pressoché tutti i pensatori ellenici ebbero tale convinzione. Plotino stesso, pur presentando nelle **Enneadi** *profondi pensieri sull'uomo, non esita a dichiarare che «L'uomo non è il migliore degli esseri viventi» (III 2, 10). Egli giudicava un'idea addirittura blasfema, e in certo senso una bestemmia, considerare ogni uomo come «figlio di Dio» (II 9, 9).*

Sono, queste, le espressioni più significative, dal punto di vista filosofico, di quello che con termine veramente pregnante viene chiamato «cosmocentrismo».

Solo sulla base del messaggio cristiano l'uomo ha scoperto di avere valore assoluto come «persona», e in quanto tale di essere superiore al cosmo e agli astri che compongono il cosmo.

Tale superiorità dell'uomo sul cosmo, si fonda, nel pensiero cristiano, su due precisi dati di fatto.

In primo luogo, già nell'Antico Testamento l'uomo è detto immagine di Dio. Nella **Genesi** *Dio dice: «Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza» (1, 26-27); e nel* **Salmo** *8, 4-9 si dice che Dio ha dato all'uomo «potere sulle opere delle sue mani», e che «tutto ha posto sotto i suoi piedi», ossia che il creato è stato fatto per l'uomo, e non l'uomo per il creato, proprio il contrario di ciò che Platone diceva.*

In secondo luogo, con la venuta di Cristo, ossia con il «Figlio di Dio» che si fa «uomo», con il Logos che si incarna e prende un corpo come quello degli uomini, viene conferita all'uomo e al suo stesso corpo una sacralità in senso totale, del tutto impensabile nell'ambito della filosofia dei Greci.

Già i Padri della Grecia avevano espresso pensieri determinanti. In particolare i teologi cristiani della Cappadocia hanno formulato e imposto in modo splendido l'idea di uomo come quell'essere che contiene in sé, pur nella sua piccolezza, una straordinaria grandezza.

Gregorio di Nazianzo scriveva in una sua omelia: «L'uomo fu creato come un secondo mondo, un mondo grande in uno piccolo».

E Gregorio di Nissa affermava che la grandezza dell'uomo non può essere ristretta e collocata in alcun modo nella dimensione del cosmo fisico, ed è assai più di un «microcosmo» in senso fisico, come pensavano i Greci, e quindi la natura e la grandezza dell'uomo «non consiste nella somiglianza con il cosmo, ma piuttosto nell'essere immagine del Creatore». E questo perché «l'immagine porta in ogni momento il carattere della bellezza originaria» (**De hominis opificio, 16**).

I vertici della concezione cristiana dell'uomo sono stati però raggiunti da Agostino.

Nel **Commento al Vangelo di Giovanni**, *egli ha teorizzato in modo veramente emblematico le ragioni per cui la grandezza dell'uomo supera quella dei corpi celesti, proprio all'opposto di quanto pensavano i Greci, e quindi capovolge la concezione del «cosmocentrismo» in quella dell'«antropocentrismo», in modo veramente esemplare: «Pensa al tuo corpo: è mortale, è terreno, è fragile, è corruttibile; gettalo via. Ma forse solo la carne è temporale? Pensa ad altri corpi; pensa ai corpi celesti: sono più grandi, superiori per natura, splendenti; considera anche questi: si muovono da Oriente a Occidente, non stanno mai fermi; sono visti con gli occhi non solo dall'uomo, ma anche dall'animale: trascendi anche questi! Tu dici: e come potrei trascendere i corpi celesti, mentre cammino sulla terra? Non devi trascenderli con la carne, ma con la mente. Va oltre anche a questi corpi celesti! Per quanto risplendano, sono pur sempre corpi; per quanto brillino nel cielo, sono comunque corpi. Vieni, dato che forse tu pensi di non avere dove andare, quando consideri tutti questi corpi celesti. Tu dici: e al di là dei corpi celesti, dove dovrei andare; e*

che cosa dovrei trascendere con la mente? Hai considerato tutte queste cose? Le ho considerate, rispondi. Con che cosa le hai considerate? Si faccia avanti il soggetto stesso che le considera. Infatti, quel soggetto che considera tutte queste cose, le discerne, le distingue, e in qualche modo le soppesa sulla bilancia della sapienza, è infatti l'anima. Senza dubbio l'anima, con cui hai pensato tutte queste realtà, è migliore di tutte queste realtà che hai pensato. Dunque, questa anima è spirito, non corpo: trascendi anche questo! Confronta prima questa stessa anima, per vedere verso dove tu debba procedere, confrontala con la carne. No, lascia pure questo confronto. Confronta piuttosto l'anima con lo splendore del sole, della luna, delle stelle: lo splendore dell'anima è più grande. In primo luogo, considera la velocità del pensiero della stessa anima. Vedi se non è più viva e forte la scintilla dell'anima che pensa rispetto allo splendore del sole che rifulge. Tu vedi con l'anima il sole sorgere: il moto di quest'ultimo quanto è mai lento rispetto al tuo anima? Tu hai potuto pensare quello che il sole farà, più in fretta di quanto non lo faccia effettivamente il sole. Esso si sposterà da Oriente a Occidente; domani sorge già dall'altra parte. Mentre il tuo pensiero ha fatto questo percorso, quello è ancora là, lento, e tu hai già fatto tutto il percorso. Dunque, l'anima è una grande cosa. Ma in che senso dico: è una grande cosa? Trascendi anche l'anima! Perché anche l'anima stessa è mutevole, benché sia migliore di ogni corpo. Ora sa, ora non sa; ora dimentica, ora ricorda; ora vuole, ora non vuole; ora pecca, ora è giusta. Trascendi, dunque, ogni mutevolezza: non solo tutto ciò che si vede, ma anche tutto ciò che muta. Hai oltrepassato, infatti, la carne che si vede; hai oltrepassato il cielo, il sole, la luna e le stelle che si vedono: oltrepassa anche tutto ciò che muta. Una volta oltrepassate tutte queste realtà, infatti, sei giunto

alla tua anima, ma anche lì nella tua anima hai trovato la mutevolezza. Dio è forse mutevole? Trascendi, allora, anche la tua anima! Eleva la tua anima al di sopra di te stesso, per arrivare a toccare Dio, del quale ti viene detto: dov'è il tuo Dio? Non pensare di fare con questo qualcosa che un essere umano in realtà non è in grado di fare. Questo ha fatto Giovanni evangelista. Ha trasceso la carne, ha trasceso la terra su cui camminava, ha trasceso i mari che vedeva, ha trasceso l'aria in cui volano gli uccelli, ha trasceso il sole, ha trasceso la luna, ha trasceso le stelle, ha trasceso tutti gli spiriti che non si vedono; con la ragione stessa della sua anima ha trasceso la propria mente» (XX 12-13).

E in modo assai forte approfondisce questo concetto con la frase icastica: «Dio si è fatto uomo; che cosa dovrà diventare l'uomo, se per lui Dio si è fatto uomo?» (X 1).

E ancora, in modo altrettanto forte: «Rallegriamoci, dunque, e ringraziamo, perché noi non siamo divenuti soltanto Cristiani, ma siamo diventati Cristo! Comprendete, fratelli, comprendete la grazia che Dio ci ha concesso? Ammirate e gioite: siamo diventati Cristo! Se, infatti, Egli è la Testa e noi siamo le membra, l'uomo nella sua interezza è Lui e noi» (XXI 8).

Dunque, nella sua interezza, l'uomo è «Cristo in noi», ossia è Dio che si unisce all'uomo mediante il figlio incarnatosi, ossia mediante Cristo come «Mediatore».

Si può ben dire con B. Groethuysen: «Nella filosofia greco-romana della vita, l'uomo cercava di spiegarsi con il mondo, ma quello restava muto. Adesso, al contrario, l'uomo parla con Dio, e Dio parla all'uomo. In questo dialogo l'uomo può dire "Io"; si forma un uomo nuovo». E proprio in questo modo nasce il concetto di «persona». Ancora Groethuysen afferma: «Il Dio personale e la personalità dell'uomo formano un insieme indissolubile».

Queste sono solo alcune indicazioni, ma necessarie per indicare il nuovo paradigma ermeneutico che bisogna adottare per sviluppare il grande problema sul soggetto umano.

E sono indicazioni che completano e non escludono affatto tutta una serie di rilievi, di solito molto ben documentati, che si trovano in questo grande libro di Mondolfo, e mantengono quanto mai valida l'idea teoretica di fondo che sta alla base di questo libro come di quello sull'infinito: «Certamente in ogni momento della vita storica possiamo riconoscere tendenze e aspetti preponderanti, che come tali caratterizzano l'epoca e la differenziano dalle altre; ma non dobbiamo dimenticare che il loro stesso predominio si produce e si conserva attraverso un conflitto con tendenze e aspetti contrari, la cui esistenza pertanto condiziona la posizione stessa degli elementi prevalenti, al tempo stesso che permette i cambiamenti successivi dell'equilibrio del sistema e tutto il processo dell'evoluzione storica» (p. 13).

RODOLFO MONDOLFO

LA COMPRENSIONE DEL SOGGETTO UMANO
NELL'ANTICHITÀ CLASSICA

Parte Prima

IL PROBLEMA: INTERPRETAZIONI DIVERGENTI. MOMENTI PREPARATORÎ DELLA SUA SOLUZIONE

Capitolo I.

EPOCHE E CONTINUITÀ NELLA STORIA DELLA CULTURA. LA PLURALITÀ DI ORIENTAMENTI E DI TENDENZE IN OGNI MOMENTO DELLA STORIA

Fin dalla prima metà del sec. XIX, quando gli studi di storia della filosofia, per l'impulso poderoso ricevuto da parte di Hegel, andavano acquistando un'estensione e un approfondimento sempre maggiori, tra gli storici piú eminenti si levarono voci autorevoli come quella di Ritter [1] e di Marbach [2], per esprimere obiezioni e riserve contro l'uso della divisione della storia in periodi. Quegli autori fondavano la loro opposizione essenzialmente sul principio della continuità del processo storico, che non permette tagli netti o separazioni di sezioni; il che fu pure riconosciuto dallo Zeller [3], quando difese contro quelli la legittimità delle distinzioni di epoche o età nella vita dell'umanità non meno che in quella degli individui; ma mise in rilievo il fatto che nello sviluppo storico, come in quello naturale, l'elemento nuovo comincia ad elaborarsi in forma autonoma ancor prima che l'elemento antico sia scomparso, talché non può esserci separazione tra fasi successive, « secondo le secanti dell'ordine cronologico », ma solo spostamenti graduali del centro di gravità dell'insieme.

---

[1] *Geschichte der Philosophie*, 2ª ed., t. I, prefazione, p. XIII.
[2] *Geschichte der Philosophie*, I, prefaz., p. VIII.
[3] *Die Philos. d. Griechen*, I, cap. IV dell'Introduzione generale (Cfr. Zeller-Mondolfo, I, p. 357 sg.).

Con questa concezione lo Zeller obbediva all'esigenza di una conciliazione tra i due principî della continuità storica e della progressiva novità nello sviluppo; esigenza che rimane tuttavia integra anche quando, nel nostro secolo, alla considerazione della storia come processo oggettivo si aggiunge e tenta di sovrapporsi, con la teoria della « contemporaneità o attualità della storia », affermata dal Croce [1], la concezione di questa come processo soggettivo dello spirito dello storico.

La storia è concepita dal Croce come vivente atto spirituale, che riceve il suo ritmo dal ritmo stesso della vita dello spirito, ed ha pertanto i suoi periodi cosí come li hanno il pensiero e la vita. « Pensare la storia è certamente periodizzarla, perché il pensiero è organismo, dialettica, dramma, e, come tale, ha i suoi periodi, il suo principio, il suo mezzo e la sua fine, e tutte le altre pause ideali che un dramma comporta e richiede » [2]. Ma insieme con queste pause e questo ritmo « inseparabili dal pensiero, col quale fanno tutt'uno come l'ombra col corpo », c'è nello stesso tempo l'unità e la continuità, tanto nella storia che è pensata (processo di sviluppo dell'umanità) quanto nello spirito che la pensa, che cioè la ricostruisce e la rivive, convertendola da passata in presente. L'idea dell'« attualità » o « contemporaneità » della storia rappresenta, in certo modo, un'affermazione piú vigorosa della sua continuità. Come aveva affermato Hegel, « percorrendo il passato, per quanto grande esso sia, noi ci occupiamo solo di una realtà attuale » [3], quella del nostro spirito presente, che trova se stesso e si riconosce nel passato perché lo conserva tutto nella sua profondità attuale. La presenza permanente dei momenti

[1] *Teoria e storia della storiografia*, Bari, Laterza, 1917.
[2] Op. cit., p. 98 sg.
[3] *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, ed. Lasson, t. I, p. 165 sgg. Nella trad. italiana (Firenze, La Nuova Italia), vol. I, p. 189 sg.

anteriori dello sviluppo in quelli successivi era sintetizzata dallo Hegel nella sua concezione della *Aufhebung* (superamento) dialettica, che significa « eliminazione » e « conservazione » nello stesso tempo; processo di sviluppo per via di opposizioni, nel quale ogni momento negato dal successivo trova nella conseguente « negazione della negazione » la sua affermazione piú alta e la sua conservazione permanente.

Applicando al processo storico questa concezione, Hegel scriveva alla fine dell'*Introduzione* delle sue *Lezioni di filosofia della storia*: « nell'Idea, anche quel che sembra passato è conservato in eterno. L'idea è presente, lo spirito è immortale;... non è né passato né avvenire, bensí è assolutamente " ora "..... Lo spirito ha ancora in sé tutti i gradi del passato..... I momenti, che lo spirito sembra essersi lasciati alle spalle, son di fatto anche nella sua attuale profondità » [1].

Tuttavia, la continuità storica implica che ciascun momento del processo dialettico della *Aufhebung*, come mediatore tra i precedenti e i successivi, contenga nella sua profondità attuale non solo la conservazione permanente dei momenti passati, ma anche la potenzialità di quelli futuri, il che non esclude l'apporto di nuovi elementi che sopraggiungano nel tempo, ma include la capacità di accoglierli e di svilupparli. Ma di fronte a questa seconda esigenza sta in Hegel la divisione netta dello spirito universale (*Weltgeist*) in spiriti separati di popoli storici destinati ad essere ciascuno il portatore (*Träger*) di un unico grado dello sviluppo, che lo pone su un gradino prefissato della scala, dal quale non può uscire. La maggior parte dei popoli ha cosí nel proprio sviluppo un limite prefisso insuperabile, un ieri senza oggi o un oggi senza domani; il corso dello spirito uni-

[1] Op. cit., trad. ital., pp. 189-90.

versale non si presenta come il fluire di un fiume in cui possa partecipare tutta l'acqua, ma come una catena composta di anelli (gli spiriti particolari dei diversi popoli) collocati ognuno fuori dell'altro in un luogo fisso e immutabile. Ciascuno (dice Hegel) ha il suo proprio principio verso cui tende come verso il proprio fine, raggiunto il quale non ha piú niente da fare al mondo [1].

« Lo spirito di un popolo è un individuo naturale; come tale fiorisce, vigoreggia, decresce e muore » [2]; conseguito il suo fine, « va cosí incontro alla sua morte naturale,... può continuare a vegetare ancora a lungo,... ma non vive piú.... Cosí individui, cosí popoli muoiono di morte naturale » [3]. Hegel differenzia senza dubbio la vita che si riproduce nella natura da quella che si sviluppa nello spirito. Nella prima « nulla di nuovo accade sotto il sole. Ma col sole dello spirito la cosa è diversa. Il suo corso, il suo movimento non è ripetizione di sé.... la cangiante manifestazione che lo spirito dà di sé in forme sempre differenti, è essenzialmente un progredire » [4].

Tuttavia questo vale per lo spirito universale, non per gli spiriti particolari: « si produce una scissione dello spirito soggettivo da quello universale » [5]; e con questa scissione non si può piú mantenere per gli spiriti particolari la differenza stabilita rispetto alle specie naturali. Diceva Hegel: « Nella natura la specie non progredisce; nello spirito, invece, ogni cambiamento è progresso. È vero che anche la serie delle forme naturali costituisce una gradazione, dalla luce fino all'uomo, in modo che ogni grado è una trasformazione del precedente, un principio superiore, sorto dal superamento e dall'eliminazione

---

[1] Op. cit., t. I, pp. 37-41 nell'ed. Lasson; pp. 44-49 nella trad. ital.
[2] Op. cit., t. I, p. 45 (53 nella trad. ital.).
[3] Op. cit., t. I, p. 46 (ital. 54).
[4] Op. cit., t. I, p. 48 (ital. 56).
[5] Op. cit., t. I, p. 48 (ital. 57).

di quello che precede. Ma nella natura questi momenti si separano, e tutti i singoli germogli coesistono uno accanto all'altro.... Nella sfera spirituale, invece, si fa manifesto come la forma superiore sia prodotta dall'elaborazione di quella precedente e inferiore. Questa perciò ha cessato di esistere.... e per ciò.... l'apparire delle forme spirituali cade nel tempo » [1]. Pur tuttavia piú oltre aggiunge: « Del resto i popoli, come forme spirituali, sono per un certo aspetto esseri di natura. Perciò le varie forme si manifestano anche come sussistenti nello spazio, l'una accanto all'altra, con indifferenza reciproca, come vegetazioni perenni » [2].

I popoli particolari si riducono cosí a specie naturali, che possono sopravvivere ovvero scomparire nella morte, ma che anche sopravvivendo vegetano e nulla piú, non potendo passare a una forma o grado superiore. Questa conclusione è la conseguenza della riduzione rigida di ogni popolo a un principio particolare, la cui immutabilità produce l'invariabilità dello stesso popolo e la sua incomunicabilità con altri. « Ogni grado (del processo storico) in quanto differente dagli altri, ha un suo determinato principio peculiare. Tale principio è, nella storia, la determinatezza dello spirito di un popolo. In questa esso esprime concretamente tutti gli aspetti della sua coscienza e del suo volere, della sua intera realtà: essa è l'impronta comune della sua religione, della sua costituzione politica, della sua eticità, del suo sistema di diritto, dei suoi costumi e anche della sua scienza, della sua arte, della sua abilità tecnica, dell'indirizzo della sua attività industriale. Queste peculiarità speciali sono da intendere in funzione di quella pe-

---

[1] Op. cit., t. I, p. 134 (ital. 155 sg.).
[2] Op. cit., t. I, p. 134 (ital. 156).

culiarità generale, che è il principio particolare di un popolo » [1].

Cosí, riducendosi tutta la vita e lo spirito di un popolo a un principio unico, questo risulta immodificabile finché il popolo esista, cosí come succede nelle specie naturali, che secondo Hegel restano sempre immutabili senza progresso. « Nella storia i principî sussistono come spiriti dei popoli; ma questi sono, al tempo stesso, esistenze naturali »; possono perire, ma non trasformarsi. « Un popolo non può percorrere piú gradi, non può fare epoca due volte nella storia del mondo. Se in un popolo dovessero sorgere *ex novo* veri interessi, il suo spirito dovrebbe giungere al punto di volere qualcosa di nuovo; ma da dove dovrebbe provenire questo elemento nuovo? Non potrebbe essere che.... un esser andato oltre il proprio principio, un tendere verso un piú universale modo di essere: ma ecco che con ciò si ha già.... un nuovo spirito. Sul piano della storia del mondo un popolo può essere il dominatore solo una volta, perché nel processo dello spirito non può essergli affidato che un compito » [2].

In tal modo ogni distinzione di epoche nella storia universale si traduce in una separazione di popoli, posti, come le specie naturali, ciascuno nel suo grado immutabile, per essere caratterizzato, nella totalità dei suoi elementi coesistenti e delle sue generazioni successive, da un principio unico invariabile, che gli impedisce pure qualsivoglia comunicazione e assimilazione, qualsivoglia scambio di principî nei confronti di altri popoli. L'immutabilità e l'incomunicabilità sono assoggettate all'uniformità e unilateralità con cui si caratterizza una volta per tutte lo spirito di tutto il popolo, la cui riduzione schematica a un unico principio deve definire tutta la sua esistenza storica o determinare la sua esclusione to-

[1] Op. cit., t. I, p. 149 (ital. 171).
[2] Op. cit., t. I, p. 163 (ital. 186 sg.).

tale dalla storia [1]. Come i sistemi nella storia della filosofia, cosí i popoli nella storia universale son ridotti da Hegel a un'idea sola; il che cancella la loro ricchezza e varietà concrete di contenuto attuale e potenziale, la loro molteplicità vivente di orientamenti, i loro conflitti interiori di tendenze ed esigenze, i loro contrasti di energie divergenti, le loro capacità di assimilazione di elementi estranei, in una parola tutte le condizioni dinamiche di una vita storica continua, degli spostamenti successivi del centro di gravità, della formazione di nuovi equilibrî, della produzione di cambiamenti e sviluppi. L'immobilizzazione statica dei popoli storici particolari distrugge la continuità della storia di ciascuno e conseguentemente della stessa storia universale, onde non c'è vera continuazione di vita tra un popolo che muore spiritualmente e l'altro che raccoglie la fiaccola per portarla piú avanti. La sopravvivenza sembra privilegio esclusivo di chi occupa l'ultimo gradino; ma anche questo, ridotto a un principio unico, realizzandolo dissecca la sorgente della sua vita e non avendo in sé forze produttrici di un ulteriore sviluppo, sembra segnare la fine della storia.

Conseguenza, questa, della rigida riduzione di ogni epoca della storia universale ad un unico popolo, e di questo popolo ad un unico principio, che esclude la coesistenza di altri divergenti, fonti di cambiamenti e di continuazione della vita storica. Cosí la filosofia della

[1] L'esclusione totale dalla storia HEGEL l'applica ai negri (africani), la cui situazione « non è suscettibile di alcuno sviluppo o educazione.... Ciò che intendiamo propriamente come Africa è quel suo essere non storico e non dispiegato, che è ancora tutto immerso nel grado naturale dello spirito e che quindi doveva esser messo innanzi qui, dove si è ancora soltanto alle soglie della storia del mondo.... Perciò noi lasciamo qui l'Africa, per non piú menzionarla in seguito.... (Eliminata l'Africa), cominciamo a trovarci nel vero teatro della storia del mondo » (Op. cit., t. I, p. 224 sg.; nella trad. ital., p. 262 sg.), le cui fasi successive sono le seguenti: mondo orientale, mondo greco, mondo romano, mondo germanico.

storia di Hegel, nonostante la sua dialettica, che implica la continuità del processo, ha contribuito a generare l'idea di una incomunicabilità fra le epoche, e condivide con la cosí detta « concezione classicistica » (già affermata verso la fine del sec. XVIII e accettata da Hegel) la responsabilità delle opposizioni decise tra lo spirito greco-classico e quello cristiano-moderno, la cui affermazione continua a dominare tuttora in gran parte della storiografia presente.

Vero è che alla fine del sec. XIX uno storico della filosofia come l'Eucken poteva dichiarare, nel primo capitolo del suo libro *Die Lebensanschauung der grossen Denker* (1890), che il metodo storico aveva eliminato l'angusta ortodossia del classicismo, che compendiava tutta l'antichità in un unico tipo stilizzato di cultura, considerato come manifestazione di un carattere etnico, per il quale si affermava un'opposizione tra « antichi » e « moderni ». Tuttavia lo stesso Eucken, che rivendicava contro la concezione classicistica la ricchezza reale delle manifestazioni storiche con tutte le loro opposizioni e lotte, e affermava la presenza di elementi cosí detti « moderni » nella vita antica, che richiedono la sostituzione di un criterio differenziale relativo al rigido criterio assoluto del passato, non rinunciava tuttavia a « comprendere la classicità in un tipo o concetto generale », attraverso le variazioni, trasformazioni e lotte particolari. E questo tipo non lo presentava solo come predominante — secondo l'affermata esigenza di un criterio relativo e non assoluto — ma come unico e universale, pur insistendo egli stesso sulla « multiforme versatilità dello spirito greco ».

Certamente, il modo in cui Eucken lo caratterizza, è assai ampio (e generalmente accettabile), riconoscendo per esempio contro il « sano e puro oggettivismo », attribuito dal classicismo al genio ellenico, lo sviluppo di

una tendenza verso un « soggettivismo radicale », che si manifesta con i sofisti. Ma non sempre questa esigenza di riconoscere la molteplicità di faccie e la coesistenza di orientamenti e tendenze divergenti si mantiene vigile; talora riappare l'unilateralità del punto di vista, che vuole unificare in uno stesso tipo tutto un popolo; come quando Eucken, reagendo contro quelli che definiscono pessimisti i greci, nega assolutamente ad essi un tale atteggiamento spirituale, che (dice) dovrebbe significare un arrendersi al dolore e un deporre le armi di fronte ad esso. Il quale atteggiamento, invece, è proprio quello che troviamo espresso ripetute volte da Euripide (per non parlar d'altri, come Egesia, il πεισιθάνατος) e in modo tipico nei versi che augurano al morto il completo annullamento: « possa tu non essere piú nulla sotto la terra. Poiché se anche lí avremo affanni, noi mortali che moriamo, non so dove ci si dirigerà; posto che il morire è considerato il piú grande rimedio dei mali » (Cfr. *Eraclidi*, 592 sg. e fr. 916) [1]. Cosí l'esempio dello stesso Eucken, che pure ha tentato, e in parte è riuscito ad uscire dall'angusta riduzione dell'antichità classica a un unico e stilizzato tipo etnico, opposto a quello mo-

[1] Questa idea, che la morte possa non essere un rifugio liberatore dai mali e dalle sofferenze, sarebbe stata inaccessibile agli antichi, secondo CHARLES MOELLER (*Sagesse grecque et paradoxe chrétien*, Tournai-Paris, 1948), il quale la considera una scoperta di Shakespeare, resa possibile unicamente dal cristianesimo. Commentando l'episodio d'Amleto, che non si suicida per il timore di ciò che possa esserci dopo la morte, « in quel paese misterioso, donde nessun viaggiatore ritorna », il Moeller scrive: « Alors, s'il y a quelque chose après, si, se tuer, ce n'est pas dormir, oublier tout ce monde, où la chair est exposée à mille tourments, si l'homme ne peut pas anéantir toute conscience en lui, si mourir c'est peut-être rêver encore, il n'y a vraiment plus aucune issue.... *Jamais on est allé aussi loin dans le sentiment de la douleur humaine*: la mort qui, pour les grecs, était un réfuge, car elle était le néant, n'en peut être plus un » (p. 241 sg.). Il Moeller non si rende conto che codesta novità shakespeariana irraggiungibile da parte dei greci, era già stata espressa dal suo tragico greco preferito, Euripide.

derno, e che ha rivendicato la multiforme versatilità del genio ellenico e la presenza di elementi « moderni » nella cultura antica, ci insegna, con il suo parziale errore, quanta cura occorra mettere nel ricordare che le differenze tra le epoche sono relative anziché assolute, nell'evitare ogni definizione unilaterale dei caratteri di qualsiasi epoca storica, e nel diffidare di qualunque unificazione di una cultura in un tipo etnico che pretenda di escludere l'esistenza di forme divergenti.

È un errore convertire in etnici (cioè in permanenti e irriducibili) caratteri e differenze, che spesso sono una formazione puramente storica, e quindi suscettibile di un'evoluzione e modificazione progressive; è un errore credere che tutto un popolo o tutta un'epoca possano essere spiritualmente orientati in un'unica direzione e modellati in una sola e medesima forma; è un errore disconoscere che tutte le differenti tendenze e potenzialità umane — che pure coesistono e si oppongono reciprocamente in ogni spirito individuale, e con il loro mutevole sviluppo spiegano i cambiamenti d'equilibrio nella successione delle età — possano ugualmente coesistere e trovarsi in conflitto reciproco nello spirito collettivo di un popolo o di una epoca, cosí come dell'umanità e della storia totale.

La necessità di riconoscere una natura poliedrica al genio di un popolo si afferma in modo particolare per l'ellenico [1], composto di elementi di assai diversa prove-

[1] Sulla libertà di movimenti e sul carattere dialettico dello spirito ellenico insiste giustamente (d'accordo con Gomperz, con Jaeger e con me) F. MARTINAZZOLI, *Ethos ed eros nella poesia greca*, Introduz., paragr. 3 e 4. E contro tentativi come quello di FRITZ WEHRLI, *Lathe biosas*, Leipzig, 1931, di ridurre l'intuizione greca della vita ad un'aspirazione alla tranquillità di un'esistenza sottratta all'« invidia degli dèi » e al giuoco della fortuna, egli osserva: « Ma questo è solo uno dei filoni della morale greca: e l'ideale di Achille? e Platone? e l'ἀρετή? e lo spirito agonistico? » (p. 24). La molteplicità di direzioni in cui si realizza lo sviluppo dello spirito ellenico non permette, ripete Martinazzoli

nienza, stratificati da invasioni e sovrapposizioni successive in classi e gruppi sociali, che conservavano ciascuno eredità di differenti culture anteriori e mostravano pertanto inclinazioni e orientamenti contrarî, pur tuttavia capaci di influenze e compenetrazioni reciproche. Cosí che quando varî storici, a proposito per esempio delle ondate di spirito orgiastico dionisiaco e di misticismo orfico che si sono propagate in Grecia in certi periodi, hanno parlato di elementi esotici, estranei e addirittura ripugnanti allo spirito greco (caratterizzato da loro mediante la serenità plastica della religione olimpica), non hanno considerato che lo stesso fatto storico dell'assimilazione e diffusione di tali elementi dimostrava l'esistenza previa di disposizioni, potenzialità e tendenze effettive ed efficienti, nonostante il loro contrasto con altre caratteristiche piú evidenti e generali [1].

Certamente in ogni momento della vita storica possiamo riconoscere tendenze e aspetti preponderanti, che come tali caratterizzano l'epoca e la differenziano dalle altre; ma non dobbiamo dimenticare che il loro stesso predominio si produce e si conserva attraverso un conflitto con tendenze e aspetti contrarî, la cui esistenza pertanto condiziona la posizione stessa degli elementi prevalenti, al tempo stesso che permette i cambiamenti successivi dell'equilibrio del sistema e tutto il processo dell'evoluzione storica.

---

con WILAMOWITZ (*Der Glaube der Hellenen*, II, p. 192), di segnarlo con una linea precisa senza chiudere gli occhi a molti aspetti e perdere la comprensione dell'insieme. « Nessuna civiltà ha saputo, come la civiltà greca, contraddirsi tanto inesauribilmente, restando sempre se stessa » (p. 36); cosí da superare ogni opposizione tra greco e non greco. « Ciò che è veramente greco (dice paradossalmente ma giustamente il Martinazzoli) è composto di ciò che è greco e di ciò che non lo è » (p. 41).

[1] Per una piú ampia considerazione di questo punto rimando alla mia *Nota sul Genio ellenico* in ZELLER-MONDOLFO, specialmente alle pagine che discutono le affermazioni di E. Rohde e di F. W. Otto (p. 338 sgg.).

La differenza delle epoche può quindi essere compresa nel senso in cui l'intendeva lo Zeller — come spostamento del centro di gravità del sistema — meglio che come cambiamento radicale dei suoi elementi costitutivi o della natura spirituale dell'insieme. Nel primo significato, ogni epoca può contenere in se stessa, insieme con l'eredità dell'evoluzione storica anteriore, la potenzialità dei mutamenti successivi; nell'altro, i cambiamenti mancano della possibilità di esplicazione e la continuità dello sviluppo scompare.

Contro la conversione della distinzione (necessariamente relativa) dei periodi storici in separazione e antitesi assolute e totali di epoche, come di versanti opposti di catene montuose che orientano in direzioni contrarie e incomunicabili le rispettive conche idrografiche, ho rilevato altra volta che « nella storia le opposizioni di periodi sono insieme anche e necessariamente continuità; e in ciascuno di essi la prevalenza di certi caratteri non è mai loro presenza esclusiva; anzi le stesse tendenze ed esigenze predominanti si affermano in ogni periodo in lotta con altre divergenti, che a loro volta han prevalso e prevarranno in periodi diversi. Quindi ecco la falsità delle opposizioni schematiche ed assolute: giacché le linee, che dovrebbero essere esclusive di un'epoca, hanno radice nelle precedenti e si intrecciano nella presente con quelle, che avrebbero dovuto restar tronche al passato o nascer solo nel futuro » [1].

Le opposizioni polari tra i momenti coesistenti (popoli) o successivi (epoche) della storia universale portano seco un'incomunicabilità reciproca tra essi; tolgono all'azione dell'uno sopra l'altro la condizione imprescindibile per ogni relazione, che è l'esistenza di qualche

---

[1] *Nota sul Genio ellenico*, in ZELLER-MONDOLFO, p. 351.

comunione di natura; e rendono cosí impossibile ogni continuità storica. Per questi motivi sono inaccettabili le opposizioni polari con cui molti storici vogliono ancora differenziare reciprocamente il pensiero dell'antichità classica e quello cristiano-moderno; per cui rendono incomprensibile l'assimilazione del pensiero greco fatta dal cristianesimo e inconcepibile il ritorno all'antichità classica realizzato dal rinascimento, e disconoscono caratteri ed elementi, che debbono invece esser riconosciuti presenti e operanti nel pensiero antico.

Tra questi elementi, il cui possesso e capacità sogliono essere negati allo spirito classico antico da parte di coloro che vogliono caratterizzarlo con una opposizione netta nei riguardi dello spirito cristiano e moderno, si trovano due concetti, la cui comprensione ha particolare importanza filosofica: l'infinito e la soggettività. La pretesa incomprensione di questi due elementi, attribuita allo spirito classico, traduce in forma negativa, ossia di difetto, due qualità affermate e celebrate dalla concezione classicistica come perfezioni peculiari del genio ellenico, vale a dire il senso della misura e della proporzione e il sano e puro oggettivismo. Ma la forma negativa conserva ancora, nel suo esclusivismo, il carattere di generalizzazione arbitraria e antistorica, che è stato giustamente rimproverato alle affermazioni del classicismo.

Si conserva pure, in codesta forma negativa, il vincolo reciproco che i due caratteri avevano nella loro forma positiva; poiché come il senso della misura e della proporzione doveva manifestarsi, secondo il classicismo, nella contemplazione oggettivistica del mondo e della vita attribuita ai greci, cosí l'incomprensione dell'infinità, che vien loro imputata ora, dovrebbe avere la sua manifestazione piú importante e decisiva in relazione con l'infinità soggettiva, ridotto inaccessibile o fortezza inconqui-

stabile da parte della mentalità classica antica [1]. Di modo che la considerazione e la discussione di ognuna delle due incomprensioni asserite ci rimanda all'altra; onde lo studio particolareggiato del problema dell'infinito nel pensiero dell'antichità classica, che ho fatto in un libro precedente, esige il suo completamento nelle indagini relative alla comprensione generale della soggettività umana, che è il tema del presente libro [2].

---

[1] Questa tesi è stata sostenuta da varî critici (da CARLINI e TAROZZI ad ALFIERI, SCIACCA, ecc.) in rassegne e discussioni sulla prima edizione del mio libro *L'infinito nel pensiero dei Greci* (Firenze, 1934), che aveva discusso il problema in rapporto all'infinità del tempo, del numero, delle grandezze estese (universo e spazio) e del potere divino. Mi fu obiettato che di fronte alla comprensione delle infinità oggettive restava da dimostrare quello della infinità soggettiva, che era ancor piú importante e che sembrava esser privilegio del pensiero cristiano e moderno. Queste obiezioni mi indussero allo studio del problema complementare, che mi si poneva e la cui discussione costituisce l'ultima parte della nuova edizione del libro suddetto (*L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Firenze, La Nuova Italia, 1955). Tuttavia il problema dell'infinità soggettiva è solo una parte del problema relativo alla comprensione della soggettività.

[2] Entrambi i libri sviluppano i lineamenti abbozzati nella mia *Nota sul Genio ellenico* in ZELLER-MONDOLFO.

L'INCOMPRENSIONE DELLA SOGGETTIVITÀ ATTRIBUITA ALL'ANTICHITÀ CLASSICA

L'incomprensione della soggettività, con cui molti filosofi e storici dei nostri giorni — specialmente idealisti neohegeliani e spiritualisti cristiani — hanno voluto caratterizzare l'antichità classica in opposizione alle epoche cristiana e moderna, non era attribuita ancora in tal misura da Hegel ai greci, da lui considerati come un ponte o « mezzo tra questa mancanza di coscienza personale dell'uomo, quale vediamo nel principio asiatico, e la soggettività infinita, come pura certezza di se stessi » [1], che compare con il cristianesimo e si incarna nei « barbari nel nord », portatori della nordica interiorità (*Insichsein*) [2].

Tale mediazione tra i due opposti pareva ad Hegel esercitata dai Greci con la prima scoperta del mondo dello spirito fatta da essi. All'inizio del suo studio del mondo greco [3], Hegel salutava con entusiasmo questa scoperta: « Siamo giunti al mondo occidentale, al mondo dello spirito che discende in se stesso, al mondo dello spirito umano.... Tra i greci ci sentiamo come nella no-

---

[1] *Vorles. über d. Philosophie d. Weltgeschichte*, ed. Lasson, t. III, p. 570 (la trad. italiana di questa parte dell'opera hegeliana non è stata ancora pubblicata).

[2] *Vorles. über d. Geschichte d. Philosophie*, parte II, Introduz. alla filos. mediev. (trad. ital., ed. La Nuova Italia, vol. III, p. 113).

[3] *Vorles. über d. Philosophie d. Weltgeschichte*, ed. Lasson, t. III, p. 527.

stra patria poiché siamo sul terreno dello spirito.... Qui è dove per la prima volta lo spirito, sufficientemente maturo, si dà a se stesso come contenuto del suo volere e del suo sapere » [1].

Ma anche in rapporto alla natura i greci, secondo Hegel, hanno affermato il dominio dello spirito: « Vediamo i greci.... percepire spiritualmente i fenomeni naturali, appropriarsene e comportarsi con energia di fronte ad essi.... L'elemento naturale, con cui il soggetto ha questa relazione, è quello stesso elemento contingente, sminuzzato, improprio, inessenziale, che il soggetto non lascia libero, ma su cui si lancia immediatamente.... e in modo tale, che ciò che è e vale come realtà, resta mediato dallo spirito, deve passare per lo spirito, avendo lo spirito da cercare, trovare, produrre in sé la determinazione di questa realtà » [2].

La funzione della natura si ridurrebbe pertanto con i greci a servire di stimolo per l'affermazione dello spirito, da cui unicamente riceve il suo significato l'elemento naturale. Le cose naturali sono « stimoli che non racchiudono né esprimono da sé alcun significato e lo ricevono solo dal soggetto.... La significazione è, pertanto, cosa propria ed esclusiva dell'uomo. Non era la natura quella che rispondeva al greco, bensí era l'uomo che rispondeva a se stesso, incitato dall'intuizione della natura » [3]. Pertanto Hegel dichiarava: « Come vediamo, il greco, nel suo rapporto con la natura, apprende se stesso come essere spirituale, riceve se stesso; la sua spiritualità è quella che prevale.... Le determinazioni provengono dallo spirito » [4].

Tuttavia, in questa stessa relazione con la natura,

---

[1] *Ibid.*, t. III, pp. 527-529.
[2] *Ibid.*, t. III, pp. 559-561.
[3] *Ibid.*, t. III, pp. 563-564.
[4] *Ibid.*, t. III, p. 564.

che, essendo imprescindibile per i greci, si presenta in essi come una dipendenza allo stesso tempo che come una dominazione della natura, Hegel vede la limitazione da cui lo spirito greco non riesce ad uscire e che gli impedisce di raggiungere la pienezza della sua spiritualità e libertà. « Lo spirito greco comincia dal naturale e passa allo spirituale; ma questa attività spirituale è essenzialmente l'inizio di qualcosa di naturale e perciò lo spirito non è ancora al tempo stesso la spiritualità incondizionata e libera, non è ancora la spiritualità nel suo elemento, la spiritualità perfetta in se stessa e che prenda perfettamente da se stessa i suoi stimoli.... Questo spirito non è ancora lo spirito totalmente libero, che riposa su se stesso » [1].

Lo spirito tuttavia « per esteriorizzarsi abbisogna della eccitazione naturale, del materiale naturale; per ciò la soggettività greca non è una spiritualità libera che determini se stessa, ma una natura trasformata in spiritualità » [2].

Qui Hegel trova la differenza essenziale tra lo spirito greco e il cristianesimo. « I greci, se hanno adorato Dio come spirito, non lo hanno ancora conosciuto come spirito assoluto e libero, bensí come uno spirito che sorge dalla natura, che è unito al naturale » [3]. Con essi « la volontà non è giunta ancora all'interiorità dell'essere per sé; senza dubbio non si trova piú soggetta completamente, non è piú sommersa nella natura come in Oriente, ma le leggi valgono perché esistono come leggi della patria » [4]. « Gli individui hanno solamente assoluta giustificazione finché la loro volontà continui ad essere la volontà *oggettiva*. Questo è il punto di vista greco e per

---

[1] *Ibid.*, t. III, pp. 567-569.
[2] *Ibid.*, t. III, p. 571.
[3] *Ibid.*, t. III, p. 589.
[4] *Ibid.*, t. III, p. 601.

ciò la forma della democrazia corrisponde alla comunità greca. Ma non è piú il punto di vista moderno, in cui Cristo, con le sue parole: " il mio regno non è di questo mondo ", ha introdotto l'interiorità... Giustamente la libertà soggettiva, che costituisce il principio e la forma peculiare della libertà nel nostro mondo e la base assoluta del nostro Stato e della nostra vita religiosa, risultò per la Grecia la *rovina* » [1].

Questa rovina, secondo Hegel, procedeva dal conflitto tra la moralità greca tradizionale e quella nuova introdotta da Socrate con il suo richiamo all'interiorità. « Socrate trasse l'interiorità dell'uomo davanti alla sua coscienza, di modo che la misura del giusto e dell'etico restò posta nella coscienza morale. In ciò consiste l'opposizione tra l'eticità fino allora esistente e quella dell'epoca susseguente.... Questo produsse una rottura con la realtà; e tale che la conciliazione dell'interiorità, della soggettività con il concreto, non poté aver luogo ancora; si verificò solo piú tardi » [2]. « Ma questa personalità cosciente di sé contiene il germe e il principio per lo spirito della libertà superiore, principio che doveva apparire nella storia universale » [3].

Come Hegel dichiara nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia*, la lacuna che resta nell'idea greca dello spirito, e anche in quella del neoplatonismo, cioè la soggettività, giunge ad esser colmata solo dal cristianesimo, dove lo spirito è come presente ed attuale [4]. « Qui sta la liberazione dello spirito, vale a dire in ciò che la coscienza non resti come naturale, ma diventi spirituale »; « tuttavia (aggiunge) appunto per ciò questo mondo

---

[1] *Ibid.*, t. III, p. 606.
[2] *Ibid.*, t. III, p. 644.
[3] *Ibid.*, t. III, p. 656.
[4] *Vorles. über die Geschichte d. Philosophie*: v. nella parte II (*Filosofia del medio evo*) l'Introduz. alla filos. medievale. Nella trad. ital. (ed. La Nuova Italia) vol. III, I, p. 92.

nuovo dovette essere accettato da una nuova stirpe di uomini, da barbari », e precisamente dai barbari del nord, i germani, « poiché solamente l'interiorità nordica è il principio di questa nuova coscienza dell'universo.... Lo spirito universale aveva assegnato alle nazioni germaniche il compito di portare un embrione fino alla figura di uomo pensante » [1].

È evidente in questa ricostruzione storica di Hegel la preoccupazione di rendere giustizia al genio ellenico, al quale riconosce il merito di iniziatore di una nuova via, nello stesso tempo che limita la sua azione storica alla pura funzione di scopritore, che non può portare avanti l'esplorazione del nuovo mondo scoperto. Per Hegel la soggettività greca restava essenzialmente « una natura trasformata in spiritualità » e non arrivava ad essere « una spiritualità libera che determini se stessa ». In tal modo, nonostante il suo riconoscimento di una coscienza iniziale della soggettività nei greci (per lo meno a partire da Socrate), Hegel indicava la via di una riduzione della spiritualità concepita ed espressa dagli elleni a pura natura; che è la via per la quale si sono messi i neohegeliani, arrivando a negare radicalmente ai greci la comprensione della soggettività.

A spingere la storiografia posteriore in questa direzione, poteva cooperare anche la caratterizzazione dello spirito e della filosofia degli elleni, presentata dallo Zeller nella sua classica opera su *La filosofia dei Greci*. Zeller vedeva nell'unità infrangibile tra lo spirituale e il naturale il carattere differenziale del genio ellenico, che era la sua prerogativa e il suo limite nello stesso tempo. Da tale unità derivò, secondo Zeller, l'oggettività pura dell'arte greca, che anche nella poesia lirica e tragica resta lontana dalla soggettività della poesia moderna, la quale

---

[1] *Ibid.*, pp. 96 e 113.

penetra nell'intimità dei pensieri e dei sentimenti dell'artista. E di lí derivò pure, secondo Zeller, l'oggettività che forma la forza e la debolezza, insieme, della filosofia greca, condizionata dal fatto che l'uomo non era ancora giunto né a diffidare del suo pensiero, né a rendersi conto dell'attività soggettiva, che interviene nella formazione delle sue concezioni; cosí che gli manca o ha sviluppo insufficiente la critica della conoscenza, che si pone come previa e fondamentale esigenza nella filosofia moderna. In questa differenziazione della filosofia antica rispetto alla moderna, sviluppata nel capitolo III dell' *Introduzione* (« Caratteri della filosofia greca »), Zeller afferma che il pensiero greco non riuscí mai a liberarsi dell'originaria unità di natura e spirito, e anche quando, nel periodo postaristotelico, volle con gli stoici staccarsi dal mondo esteriore per chiudersi nell'energia della sua vita interiore, continuò sempre ad appoggiarsi alla natura universale; e persino con gli scettici, rinunciando alla conoscenza, mantenne la disposizione a conformarsi all'ordine naturale delle cose [1].

Cosí che Zeller s'accordava sostanzialmente con il giudizio di Hegel relativo ad una subordinazione permanente dello spirito alla natura nella filosofia greca; il che prepara la conclusione ulteriore di molti storici neohegeliani e spiritualisti cristiani, di una vera riduzione del primo alla seconda nella suddetta filosofia.

La piú vigorosa espressione di questa conclusione, tanto diffusa nel nostro secolo, si trova in Giovanni Gentile, che in varie opere e con diversi sviluppi ha delineato l'opposizione tra la filosofia greca da un lato, e il cristianesimo e la filosofia moderna dall'altro, come antitesi tra naturalismo e spiritualismo, oggettivismo e soggettivismo, staticismo e dinamismo, contemplazione

[1] Nella 5ª ed. tedesca, vol. I, pp. 118-146. Vedi l'ed. ital. (1932) con la mia *Nota sul Genio ellenico*, vol. I, pp. 265-355.

intellettualistica e attività creatrice del suo oggetto e di se stessa. Una delle espressioni sintetiche piú efficaci di questo contrasto, formulate dal Gentile, si trova nell'« Introduzione » del suo *Sistema di logica come teoria del conoscere*:

« Tutta la filosofia, che noi comprendiamo nella storia del suo svolgimento da Talete a noi, si stende per due epoche nettamente distinte. Nella prima, che si può dire della *filosofia greca*, essa costruisce la realtà intelligibile o il concetto della realtà, ingenuamente; e non s'accorge perciò del carattere soggettivo di questa intelligibilità del reale, e quindi del reale stesso; e sviluppa ampiamente fino alle sue ultime conseguenze questa posizione, potenziando, per cosí dire, fino al massimo grado il concetto della realtà in sé. Nella seconda, che dal suo primitivo e piú possente motivo ispiratore, deve denominarsi *cristiana*, acquista gradatamente coscienza critica e riflessa dell'opera dello spirito nella produzione della realtà. Talché può dirsi che due siano le filosofie, che si sono storicamente delineate; e l'una grado all'altra. La prima, definibile come il concetto della realtà; la seconda, come il concetto dello spirito; ovvero, la prima, concetto dello spirito come realtà; e la seconda concetto della realtà come spirito » [1].

Certamente dobbiamo mettere in rilievo che Gentile, con la sua coscienza dialettica della storia, non si limita ad opporre un'epoca all'altra, separandole; bensí le unisce reciprocamente, nella loro stessa opposizione, considerando la prima come grado all'altra. Tuttavia le pone in un'antitesi reciproca netta, come naturalismo oggettivistico la prima e spiritualismo soggettivistico la seconda. « La filosofia greca, naturalistica prima di Socrate, idealistica da Socrate ad Aristotele, e naturalisticamente

[1] *Sistema di logica come teoria del conoscere*, 3ª ed., vol. I, Firenze, 1940, p. 22.

idealistica dopo, a chi guardi a questo suo costante carattere, onde sempre cercò lo spirito nell'antecedente dello spirito (natura) è tutta quanta propriamente naturalistica.... Sul terreno del pensiero greco, in questo senso può dirsi dunque che non sorga mai vera filosofia, poiché non sorge il concetto dello spirito come quell'attività conoscitiva che esso è in rapporto con la realtà che si vuole spiegare.... La filosofia antica comincia dalla natura e vuol raggiungere lo spirito; ma non può raggiungerlo.... Ma a questo mondo tutto preoccupato del problema della vita una scossa violenta è data dalla dottrina morale del Cristianesimo, che entra subito in contrasto con le vecchie intuizioni filosofiche, opponendo al reale che è presupposto dello spirito una realtà nuova, che dello spirito invece ha bisogno, perché si realizza col realizzarsi di esso ». Cosí « la filosofia moderna comincia dallo spirito, e attraverso lo spirito mira a restaurare l'intelligibilità d'ogni reale, quello compreso che empiricamente si presenta come natura »[1].

L'opposizione stabilita qui tra « due *epoche* nettamente distinte » suggerisce naturalmente l'idea di una divisione cronologica tra le due, segnata dalla prima insurrezione del nuovo principio contro il vecchio, inizio di una lotta fra entrambi che termina solo con la disfatta di questo e il trionfo di quello. Ma questa rappresentazione, che tuttavia è la piú generalmente diffusa, non è quella di Gentile, il quale vede conservarsi il dominio della filosofia greca nella teologia e nella filosofia scolastiche, che le si sottomettono neutralizzando l'ispirazione cristiana, la quale riesce a riaffermarsi solamente nell'epoca dell'umanesimo e del rinascimento, sotto la forma paradossale di un ritorno all'antichità classica. Talché non c'è continuità di sviluppo se non nella prima

[1] *Ibid.*, p. 30 sgg.

epoca, cioè nella filosofia greca — da Talete ai neoplatonici, con un prolungamento fino al sec. XV dell'era cristiana — che mantiene costantemente lo stesso orientamento oggettivistico e antiumanistico, negatore dello spirito e del suo dinamismo attivo.

Non lo fa, certo, perché si proponga una negazione dello spirito e dell'uomo; anzi (dice Gentile) « in Grecia l'uomo cerca se stesso », ma « non si può trovare, perché il mondo in cui dovrebbe trovarsi.... è un mondo, in cui non c'è davvero posto per l'uomo: il quale, se è il creatore del suo mondo, gli sta quasi di rimpetto come spettatore.... e non ritorce mai lo sguardo su se stesso » [1]. Dopo aver (con i presocratici) cercato invano la verità nella natura sensibile, particolare e caduca, il greco si rende conto (con Platone) che la cosa piú vera è l'idea, l'universale; ma la concepisce sempre come prima concepiva la natura, cioè come l'oggetto, l'altro, non come lo spirito, l'uomo.

L'uomo di Platone (dice Gentile), se ha le idee innate, non le ha perché, come dirà Cartesio, « esse costituiscano la sua natura di essere intelligente », bensí per averle contemplate in un'esistenza anteriore come oggetti, di modo che il suo rapporto con esse, come con le cose sensibili, è di opposizione e dualismo. « Il mondo platonico non è il mondo, dunque, dello spirito, ma il mondo intelligibile.... Né il mondo di Aristotele, malgrado gli sforzi possenti di lui per risolvere la trascendente idea platonica nella naturalità della realtà effettiva, è piú spirituale ed umano » [2].

Aristotele giunge certo al concetto di un pensiero che è pensiero di se stesso, ma non è il pensiero dell'uomo, il quale resta nella natura, nel mondo della ge-

---

[1] *I problemi della scolastica*, Bari, 1913, p. 67.
[2] *Ibid.*, p. 68 sg.

nerazione e della corruzione. Questo pensiero del pensiero è in sé, opposto alla natura, perfetto, motore immobile, identico sostanzialmente al mondo intelligibile di Platone, verità trascendente immutabile, che non è toccata in alcun modo dalla nostra conoscenza o dalla nostra ignoranza. Questo è l'oggettivismo antico, che « culmina in Platone e resta.... consacrato nella logica di Aristotele per millennii »; contro il quale insorge l'età moderna, « lenta, graduale conquista del soggettivismo; lenta, graduale immedesimazione dell'essere e del pensiero, della verità e dell'uomo: è la fondazione celebrata nei secoli del *regnum hominis*, l'instaurazione dell'umanismo vero » [1].

L'ispirazione cui obbedisce questo umanismo è il principio essenziale del cristianesimo. « Il cristianesimo voleva essere la redenzione, la rivendicazione del valore dell'uomo; voleva sollevare l'uomo a Dio, facendo scendere Dio nell'uomo.... l'uomo non è piú sapere o intelletto; ma amore e volontà, cioè creatore esso stesso della sua verità, che è il bene.... L'uomo non è piú spettatore; ma artefice;... acquista.... la coscienza della sua personalità, e però della sua responsabilità.... trova.... se stesso nel cristianesimo » [2].

Tuttavia, dice Gentile, la teologia e tutta la filosofia e la scienza medievali sottomettono il nuovo principio alla logica aristotelica della trascendenza e dell'intellettualismo, che presuppone una verità perfetta superiore all'intelletto, e riduce quest'ultimo a facoltà passiva, contemplatrice e non autrice, che ha bisogno degli oggetti della conoscenza, mentre essi non hanno bisogno di lei. Il che significa l'annientamento dell'uomo, del soggetto, dello spirito, che il cristianesimo voleva redimere e in-

---

[1] *Il concetto di storia della filosofia*, in *Rivista filosofica*, Pavia, 1908, p. 439 sgg.

[2] *Bernardino Telesio*, Bari, 1911, p. 15 sgg.

nalzare a Dio [1]. Solo la mistica continua ad affermare la presenza di Dio e della verità nell'uomo, ma rinnegando la scienza; talché l'alternativa del medio evo è o verità senza scienza (misticismo) o scienza senza verità (intellettualismo della scolastica) [2].

L'uscita da questo bivio Gentile la trova nell'insurrezione dell'umanista contro la tradizione medievale; con la sua restaurazione della libertà dello spirito, l'umanista, « perseguitato nei libri.... nell'insegnamento.... nella persona.... è piú cristiano dei suoi persecutori ». Egli cerca la sua filosofia nell'antichità classica; ma, siccome ognuno trova solo ciò che cerca, l'umanista scopre un nuovo Platone e un nuovo Aristotele, filosofi dell' immanenza anziché della trascendenza. « La filosofia greca riapparisce trasfigurata e come ricreata dal soffio spirituale del cristianesimo.... La nuova filosofia.... dicesi platonica e aristotelica; ed è cristiana...; rivendica.... il

[1] *Ibid.*, p. 12 sgg.

[2] *Ibid.*, pp. 15-20. Lo schema del GENTILE non chiarisce perfettamente la posizione attribuita da lui alla patristica e a tutto il processo di formazione della teologia dogmatica del cristianesimo. Si sa che gran parte della storiografia protestante, soprattutto con A. HARNACK (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1886-89; *Das Wesen des Christentums*, 1900; *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in der ersten drei Jahrhunderten*, 1902; etc.), ha sostenuto la tesi dell'« ellenizzazione » del messaggio evangelico a partire dal primo secolo, per la ragione che la separazione dalla chiesa giudaica obbliga i cristiani a ricorrere alla cultura greca per la loro lotta contro l'ebraismo. Ma Gentile sembra limitare la deviazione e l'abbandono dell'ispirazione cristiana alla filosofia scolastica medievale, che pure altri idealisti oppongono alla grande tradizione che va da San Paolo a Sant'Agostino. Cfr. F. BATTAGLIA, *Il valore nella storia*, p. 2: « Occorre la rivoluzione cristiana perché si possa parlare di storia nello spirito, che è interiorità e libertà, intima e costitutiva soggettività dell'io che crea il suo mondo nella luce di Dio. Non ci riferiamo certo al tomismo, che del cristianesimo perde o meglio affievolisce molto delle feconde intuizioni nel rinnovato oggettivismo aristotelico, bensí alla grande tradizione che da Paolo deriva Agostino e che approfondita in Italia dal Petrarca è alle basi dello stesso migliore umanesimo rinascimentale, alle solenni meditazioni di Vico e di Rosmini, e in Francia si svolge da Pascal e dall'Oratorio a Laberthonnière e Blondel ».

senso profondo, proprio del cristianesimo,... della vita che crea eternamente se stessa..., della Verità che.... procede col tempo.... *Veritas filia temporis!* » [1].

Da Ficino e Pico a Leone Ebreo e G. Bruno e, piú oltre, a Vico, assertore, contro l'analisi cartesiana, della sintesi scolpita nella frase: *verum et factum convertuntur*, il soggettivismo dinamico, caratteristico del cristianesimo, si leva contro la staticità oggettivistica della scienza antica, e apre la via a Kant, il quale dimostra che la verità è *produzione* della mente, « non c'è senza l'atto della mente: atto sempre nuovo, sempre nuovamente produttivo, perché sempre sintetico.... la scienza fatta cede il luogo alla scienza *in fieri*, in perpetuo *fieri*.... Le intuizioni divinatrici di Vico sono giustificate dalla *Critica* di Kant, che inizia piú solidamente la filosofia nuova, a cui Hegel nella sua *Logica* appresterà l'organo nuovo » [2].

Appare evidente in questa ricostruzione storica una preoccupazione teorica di scuola: quella dell'idealismo assoluto che solo in se stesso e nel processo della sua formazione storica riconosce la strada della vera filosofia; e pertanto giunge alle due conseguenze estreme, di dichiarare in primo luogo che « sul terreno del pensiero greco.... può dirsi.... che non sorga mai vera filosofia, poiché non sorge il concetto dello spirito come quell'attività conoscitiva, che esso è » [3]; e di estendere in secondo luogo tale valutazione negativa a tutta la filosofia scolastica, escludendola dalla linea di sviluppo del cristianesimo [4].

---

[1] *Bernardino Telesio*, cit., pp. 26-35; cfr. *Veritas filia temporis* nel libro *G. Bruno e il pensiero del rinascimento*, Firenze, Vallecchi.

[2] *Il concetto di storia della filosofia*, cit., p. 443 sgg.

[3] *Sistema di logica*, cit., vol. I, p. 31.

[4] Analoga esclusione è fatta dagli idealisti assoluti nei riguardi della filosofia posteriore a Kant e a Hegel, ogni volta che essa rinnovi in sé l'orientamento considerato caratteristico del pensiero

L'esclusivismo di questo punto di vista va pertanto oltre le conclusioni che Bréhier, riferendosi specialmente ad Hegel, attribuisce in genere ai « filosofi che tendono a cercare nella storia una dialettica interna », e che sono: la riduzione di tutta la filosofia greca entro le linee dell'oggettivismo che assorbe il soggetto stesso nell'oggetto [1], e la sua netta opposizione nei confronti del cristianesimo, il quale al contrario riconosce l'esistenza di soggetti veramente autonomi, i quali hanno una vita propria di sentimenti e d'amore, non traducibile in termini di rappresentazione oggettiva [2]. Vedo è che questa opposizione si trova affermata anche fuori dell'idealismo assoluto e della filosofia hegeliana, da parte di filosofi di altre correnti che sono assai lontani dall'affermare, con Gentile, l'esclusione della filosofia medievale dal campo della filosofia cristiana e la sua inclusione in quello della filosofia greca [3].

---

greco. V. per esempio nel citato libro di F. BATTAGLIA, *Il valore nella storia*, Bologna, 1948, p. 5, a proposito della concezione storicistica: « Che questa sia la linea del pensiero cristiano e moderno, storicista nell'acquisita interiorità e costitutività dello spirito, si comprova, a nostro avviso, anche negativamente, nel senso che ogni volta che rispunta il limite di una verità già fatta o altrimenti della presupposta natura (si pensi alle rinate metafisiche aristotelico-tomistiche, a tutti i positivismi di cui l'ottocento è ricco) la storicità vien meno ».

[1] Cfr. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie* (Paris, Alcan, 1926), tomo I: « L'Antiquité et le Moyen Age », vol. II: « La philosophie grecque donne essentiellement une représentation objective des choses, une image de l'univers qui est un objet pour l'esprit qui la contemple: dans cet objet se trouve en quelque sorte absorbé le sujet, lorsque, science parfaite, il devient, comme le dit Aristote, identique à l'objet qu'il connaît; dans le stoïcisme, le sujet n'a pas d'autre autonomie que l'adhésion entière à l'objet ».

[2] Loc. cit.

[3] Ci sono idealisti come il WINDELBAND, che nella filosofia medievale vedono una continuazione congiunta di quella ellenistica romana e di quella cristiana, pur notando che essa non va molto piú in là del punto raggiunto da Agostino. Tra i cattolici la visione dominante è quella espressa da E. GILSON (*La philosophie au moyen age*, 3ª éd., Paris, 1946, pp. 11-15), il quale mette in rilievo che il cristianesimo dovette prendere ben presto in considerazione i filosofi pagani e impadronirsi, già con il IV Vangelo,

Un'opposizione reciproca tra paganesimo e cristianesimo la stabiliscono naturalmente i filosofi cattolici ortodossi [1]; ma in forma piú decisa i discepoli di Newmann, Loisy e Blondel, che all'inizio di questo secolo crearono e propagarono il movimento religioso del « modernismo ». Tipico tra questi il Laberthonnière nel libro *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec* (Paris, 1904), dove considera la filosofia greca caratterizzata [2] dal fascino che la natura esercita sui greci, i quali non si domandano: « chi sono io? », ma piuttosto: « che cosa sono le cose? ». Neppure con Socrate e il suo « conosci te stesso » i greci cercano, secondo Laberthonnière, la soluzione del problema della vita; anzi il contrario; e creando la filosofia dei concetti, vedono in questi ultimi un puro riflesso delle idee eterne, le cui determinazioni riceve il soggetto, com-

---

della nozione greca del Logos, e con San Paolo delle conoscenze della sapienza greca, pur condannandola in nome della nuova sapienza di salvezza, che è una follia per la ragione. Tuttavia, dice Gilson, questi punti di contatto non permettono di rivelare l'introduzione di alcun elemento greco nella sostanza della fede cristiana. Gilson ripete con A. PUECH (*Hist. de la littérature grecque chrétienne depuis les origines jusqu'à la fin du IV siècle*, vol. I, *Le Nouv. Testam.*, Paris, 1928): « comme pour tous les emprunts que le Christianisme a fait à l'hellénisme, il s'agit.... de s'approprier une notion qui servira à l'interprétation philosophique de la foi, bien plutôt qu'un élément constitutif de cette foi ».

[1] Tuttavia alcuni storici cattolici evitano di formulare un'opposizione di caratteri tra filosofia greca e cristianesimo. Cosí il KLIMKE (*Hist. de la filos.*, Barcelona, ed. Labor, 1947), pur affermando che « la filosofía griega presenta, en general, un carácter naturalista y racionalista », e « atiende más a la relación del hombre con el mundo que al mismo hombre », non la oppone per ciò a quella cristiana. Dice solamente che « la filosofía griega debió morir y disolverse, para que los buenos gérmenes en ella encerrados pudiesen desarrollarse bajo nuevas condiciones y producir nuevos frutos », nella patristica e nella scolastica, dove « aquellas verdades pudieron liberarse más fácilmente de los errores con que andaban mezcladas y estructurarse en una nueva síntesis filosófica » (pp. 92-94). Aggiunge certo che « la religión cristiana se funda en doctrinas filosóficas enteramente contrarias a los sistemas antiguos »; ma lo spiega con il dire che essa « es opuesta a la filosofía antigua y pagana que no conoció la revelación » (pp. 97-100).

[2] Cap. II.

portandosi come mero ricettacolo degli oggetti intelligibili, senza metter nulla di sé in esse. Il cristianesimo, invece [1], ripete Laberthonnière con Newmann, insegna all'uomo a trovare se stesso come realtà interiore, i cui problemi sono: « chi siamo noi, donde veniamo, dove andiamo? ».

Analoga opposizione tra il monoteismo greco e il cristiano [2]: il Dio della filosofia greca è un Dio-natura, e in Aristotele è atto puro, perfetto, statico e in eterno riposo; il Dio cristiano, invece, è un Dio-persona, potere attivo, azione eterna di un'eterna vita. Ugualmente l'oggetto della scienza greca è un sistema di forme fisse, la cui cognizione è nulla piú che una contemplazione statica di ciò che esiste; al contrario, la dottrina cristiana considera la realtà come un sistema di fatti o atti della creazione divina, e la conoscenza umana come un'interpretazione, un riconoscimento di Dio nel movimento della vita e degli accadimenti; riconoscimento ottenuto mediante lo sforzo interiore attivo, mediante la luce della fede che, per mezzo del senso del mistero, suscita una inquietudine vivificatrice, che non permette d'abbandonarsi al riposo.

Pertanto al mondo greco privo di storia, chiuso nell'eterna identità o nel ciclo dell'eterno ritorno dove (secondo la frase di Lucrezio) « sunt eadem omnia semper », il cristianesimo sostituisce il mondo dell'iniziativa divina, creato dal nulla e dipendente dalla storia spirituale dell'uomo e dalla sua relazione con Dio (peccato e redenzione). Questa opposizione si vincola perciò con quella del problema del male, che per il greco procede dall'ignoranza e dall'errore, per il cristiano dalla volontà libera e dal peccato; talché il greco chiede la libera-

[1] Cfr. il cap. III.
[2] V. tutto il cap. IV.

zione alla dialettica, il cristiano alla fede. La filosofia greca pertanto è intellettualismo, la cristiana moralismo.

Tuttavia nel cristianesimo, dichiara Laberthonnière, « non si tratta di oggettivismo né di soggettivismo, perché il soggetto non è piú sacrificato all'oggetto, né questo a quello » [1]. E qui appare la divergenza essenziale tra la filosofia del cristianesimo modernista (che non rinuncia ad una trascendenza e ad una realtà oggettiva) e quella dell'idealismo assoluto (immanentista); divergenza che determina la polemica di Gentile contro Laberthonnière [2], al quale egli rimprovera l'ondeggiamento tra immanenza e trascendenza, e l'adesione costante al cristianesimo dell'Antico e del Nuovo Testamento, la cui verità è un Assoluto extramondano, extraumano, extrastorico, come la verità dello stesso idealismo greco (p. 36).

« Bisogna uscire (dice Gentile) dagli equivoci. La verità si fa, è storica, viene *du dedans*, e solo *du dedans*. Ma questo è l'idealismo nuovo, il *vero* idealismo cristiano (del Cristo che è Dio e uomo in una sola natura): l'idealismo postkantiano, che riconosce l'autonomia assoluta della ragione. È stato Hegel.... a combattere e distruggere il concetto della verità bella e fatta, oggettiva, statica; il concetto della cognizione come intuizione del reale, anziché costruzione del medesimo; e a presentare la storia del mondo come una storia sacra » (p. 36 sg.).

Singolarmente interessante, in questa polemica contro la posizione ambigua rimproverata al modernismo, è il riconoscimento, al quale si trova portato il Gentile, di certi elementi e aspetti di soggettivismo e dinamismo progressivo nell'ambito dello stesso oggettivismo e staticismo attribuiti da lui a tutta la filosofia greca. Interessante e significativo appunto per la sua inconciliabilità

---

[1] Op. cit., v. p. 76 dell'ed. ital., Firenze, Vallecchi, 1931.

[2] *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, 2ª ed., Bari, 1921.

con la citata caratterizzazione unilaterale dello spirito antico e con la sua opposizione assoluta a quello cristiano e moderno. « Il Laberthonnière (dice Gentile) che se la piglia tanto con l'intellettualismo di Socrate, gli renda merito almeno per la *maieutica*. Anche Socrate insegnava che la verità viene *du dedans*..., anche i teoremi di geometria, come si mostra nel *Menone* » (p. 38).

E con questo riconoscimento di una forma di soggettivismo, si impone per il Gentile anche quello di una forma di dinamismo progressivo, per lo meno uguale a quello che Newmann, Loisy, Laberthonnière, ecc., affermano che si realizza nella formazione storica del dogma: « Quel che progredisce è la cognizione della verità; ciò che ammetteva lo stesso Platone, non foss'altro con la teoria della reminiscenza.... che si svolge per gradi » (p. 36 sg.).

Analogamente altra volta il Gentile aveva riconosciuto che « soggettivisti ce n'era stati prima di Kant; e anche prima di Platone », ma fermi nel presupposto di una verità oggettiva esistente fuori dalla mente e irraggiungibile per la medesima, cosí che questo soggettivismo non poteva essere che scettico [1]. Tuttavia, anche con questa limitazione e con le riserve che appaiono nei luoghi citati, vediamo in essi un assertore (forse il piú deciso di tutti) dell'oggettivismo e dello staticismo antichi, spinto, quasi suo malgrado, dalla forza della realtà storica, a riconoscere delle eccezioni alla regola affermata. Il che si accentua nella stessa corrente dell'idealismo assoluto con altri storici, come per esempio De Ruggiero, Calogero e Saitta, nei quali si manifesta una tendenza contraria ad ogni frattura e opposizione inconciliabile tra pensiero antico e moderno, per quella coscienza della

[1] Cfr. *Il concetto di storia della filosofia*, cit., p. 442.

continuità storica per cui le forme nuove sono tributarie delle antiche e da esse provenienti, ancorché vogliano porsi in antitesi di fronte alle medesime [1].

De Ruggiero, con l'ampiezza che caratterizza generalmente la sua visione, cerca, nella 3ª edizione della sua *Filosofia greca*, di tener conto dei « momenti soggettivi, romantici e mistici dell'anima greca », nel cui riconoscimento vede il progresso della storiografia posteriore a Zeller (vol. I, p. 45); e mette in rilievo il soggettivismo della sofistica di fronte all'oggettivismo del naturalismo anteriore (cap. II), e gli aspetti e gli elementi di soggettivismo che appaiono in Socrate (cap. III), Platone (cap. IV), Aristotele (cap. V), gli stoici (cap. VI), etc., cosí come l'affermazione, rappresentata dal diritto romano, di una soggettività che sottomette al suo dominio l'oggettività del mondo materiale (cfr. *La filosofia del cristianesimo*, vol. I, cap. I). Saitta, d'altra parte, studiando *L'Illuminismo della sofistica greca* (Milano, 1938), non solo riconosce il carattere soggettivistico delle dottrine sofistiche, ma trova anche degli antecedenti del soggettivismo negli stessi naturalisti presocratici e attribuisce un carattere umanistico fondamentale a tutto lo spirito greco, considerandolo portato da questo carattere a trasformare in soggettiva la stessa natura universale « che cosí diventa l'incarnazione della soggettività umana » (p. 94).

Tuttavia, prescindendo da questa tesi estrema di Saitta, che accentuando affermazioni di Hegel già ri-

---

[1] Cfr. De Ruggiero, *La filosofia greca*, vol. II, p. 305: per gli impulsi vitali ricevuti dal pensiero ellenico, quello moderno, pur « nel porsi in antitesi con lo spirito greco, deve e dovrà sempre nel tempo stesso riconoscere la propria filiazione da esso ». Analogamente Calogero, *Introd. alla storia della logica antica* (*Giorn. cr. d. filos. it.*, 1932) afferma contro l'opposizione tra logica antica e dialettica moderna la continuità storica, per la quale le forme nuove sono sempre tributarie delle antiche.

cordate [1], amplia e generalizza l'interpretazione che Karl Joël, come vedremo, dà della filosofia presocratica, i suddetti riconoscimenti parziali di momenti di soggettivismo nella filosofia greca sono generalmente una limitazione anziché una negazione dell'opposizione tradizionalmente asserita tra l'oggettivismo dello spirito antico e il soggettivismo di quello cristiano-moderno. Lo stesso De Ruggiero, nel mettere in rilievo le tendenze soggettivistiche che si affermano nella logica degli stoici in contrasto con quelle oggettivistiche ugualmente presenti, conclude: « donde la finale indecisione tra il nuovo e l'antico, che ha il valore d'una riprova dell'incapacità del pensiero greco a sorpassare definitivamente i confini dell'oggettivismo » [2].

Pertanto, nonostante le parziali limitazioni affermate da vari storici, e le divergenze reciproche, che abbiamo trovato per esempio tra Gentile e Laberthonnière, possiamo considerare come linee generali dell'opposizione stabilita dagli idealisti e dagli spiritualisti tra il pensiero ellenico e quello cristiano-moderno, le seguenti: oggettivismo contro soggettivismo, naturalismo contro spiritualismo, intellettualismo contro volontarismo (o moralismo), staticismo contro dinamismo. Sono tutte opposizioni che si legano e si implicano reciprocamente, talché anche quando qualche storico le enuncia parzialmente o ne afferma solo una, afferma indirettamente e implicitamente anche le altre. Un esempio di un filosofo idealista (Windelband) e di uno spiritualista cristiano

---

[1] V. le citazioni delle *Lezioni sulla filos. della storia univ.* dove Hegel afferma che il greco percepisce spiritualmente la natura, apprendendo e cogliendo se stesso come essere spirituale.

[2] *La filosofia greca*, vol. II, p. 122. Piú esplicitamente Calogero nel suo *Compendio di storia della filosofia* (Firenze, 1933, vol. II, cap. I) torna ad opporre il pensiero moderno (soggettivista e immanentista) all'antico e medievale, vincolando tale opposizione ai motivi di antitesi che manifesta il messaggio cristiano nei confronti della visione greca del mondo.

(Moeller) lo può confermare: poiché in essi appare nello stesso tempo la tendenza a riconoscere una continuità piuttosto che una frattura tra le due epoche storiche. Nella sua *Storia della filosofia* il Windelband, nel presentare tra la fine dell'era antica e l'inizio della cristiana « il problema della storia universale », dichiara che « rispetto alla concezione greca del mondo, il Cristianesimo apportava un elemento *assolutamente nuovo* ». Infatti il pensiero greco (egli dice) considerava l'uomo, individuo e specie, con tutte le sue vicissitudini, azioni e passioni, come un mero prodotto transitorio del processo naturale costante, dal quale nasce e nel quale finisce. Mai questo pensiero aveva posto il problema di un significato generale della storia umana, o visto nella medesima l'essenza stessa del mondo; il cristianesimo invece fin dall'inizio trovò l'essenza e il contenuto metafisico dell'universo nelle vicissitudini della personalità, nella storia del peccato e della redenzione. In tal modo l'opposizione tra lo staticismo naturalistico del pensiero antico e il dinamismo storicistico di quello cristiano appare subordinata a uno spostamento del centro di gravità del sistema, che passa dall'esteriorità naturale all'interiorità spirituale, da una visione intellettualistica ad una volontaristica e moralistica [1].

« In questo modo l'uomo e il suo destino diventano il centro dell'universo. Il carattere antropocentrico segna la differenza essenziale tra la concezione cristiana e la neoplatonica ». E pur riconoscendo che il principio dell'interiorità andava preparandosi in tutto lo sviluppo finale della scienza antica [2], Windelband attribuisce al cristianesimo, e soprattutto a Sant'Agostino, il merito

[1] Cfr. parte II (« Filosofia ellenistico-romana »), cap. II (« Periodo religioso »), paragr. 21 (« Il problema della storia universale »): nell'ed. ital., Palermo, Sandron, vol. I, p. 327 sgg.

[2] Parte III (« Filos. medievale »), cap. I; nell'ed. ital., vol. I, p. 341.

di averlo introdotto per la prima volta nel cuore del pensiero filosofico, unificando l'eredità patristica ed ellenistica del suo tempo in una idea nuova, che doveva diventare il germe della filosofia dell'avvenire. « Si apre cosí, di fronte alla filosofia greca, una serie di sviluppo affatto nuova, che durante tutto il medioevo non va, a dir vero, molto piú in là del punto che Agostino ha raggiunto al suo primo slancio, ma che nell'età moderna trova pieno sviluppo » [1].

Vediamo qui messo in evidenza dal Windelband il vincolo tra il problema della storia (concepito come problema di volontà libera e di responsabilità dell'uomo) e l'affermazione dell'interiorità spirituale, che segna l'orientamento dato dal cristianesimo alla filosofia moderna, fondando l'opposizione di entrambi rispetto alla filosofia antica. Tuttavia Windelband (come abbiamo visto), delineando questa opposizione, i cui molteplici aspetti riconosce reciprocamente vincolati, dichiara che il principio fondamentale dell'interiorità, con cui caratterizza essenzialmente il cristianesimo, andava preparandosi in tutto lo sviluppo finale della scienza antica.

Il che significa sostituire l'idea di una continuità storica a quella di una frattura tra due epoche od orientamenti, la cui antitesi pertanto tende a trasformarsi da assoluta in relativa, presentandosi come differenza di grado anziché come opposizione di natura.

Analoga tendenza si manifesta in altre asserzioni della medesima antitesi, come quella delineata da Charles Moeller tra *Sagesse grecque et paradoxe chrétien* (Casterman, Tournai-Paris, 1948). Anche il Moeller distingue vari aspetti dell'opposizione tra spirito greco e cristiano, mettendo l'accento su tre punti principali, che sono: il problema del male, il problema del dolore e il problema

[1] Parte III, cap. I, paragr. 22 (« La metafisica dell'esperienza interna »), nell'ed. ital., vol. I, p. 350.

della morte; e non solo li vincola tra loro, mostrando il loro reciproco implicarsi, ma tende anche evidentemente a fondare tutte le opposizioni particolari su una fondamentale tra l'oggettivismo antico e il soggettivismo cristiano.

D'altro lato egli riconosce che la relazione tra i due orientamenti ha una doppia faccia. Una è costituita dal vincolo indistruttibile (« mariage indissoluble ») contratto dal cristianesimo con l'ellenismo, assimilando la sua cultura e convertendola in mezzo della propria elaborazione dottrinaria e del proprio trionfo nel mondo antico; e inoltre dai presentimenti del cristianesimo, che si manifestano nello stesso ellenismo: il che pare convertire il cristianesimo nel coronamento del mondo antico. L'altra, contraria, è rappresentata dall'affermazione di un mondo nuovo, sconosciuto ai greci, anzi ad essi opposto: il mondo della tramutazione dei valori, il mondo del peccato e della redenzione, della crocefissione di Dio e dell'esaltazione della sofferenza come dignità dell'essere pensante.

Per tutto questo rovesciamento di valori messo in rilievo da San Paolo e bersaglio della polemica del platonico Celso nell'antichità e di Nietzsche nell'età moderna, il Moeller afferma con il Grousset [1] che l'ellenismo non seppe dare al dolore umano il posto che gli spetta, cioè il primo tra tutti. Ma (egli nota) non si tratta di mancanza di certe idee tra i greci e della loro presenza solo nel cristianesimo, bensí di un nuovo accento, di un nuovo orientamento che quest'ultimo diede ad esse (p. 28). La novità del cristianesimo non esclude neppure certi presentimenti cristiani, come l'esigenza di una redenzione, tra gli antichi, all'avvicinarsi dell'era cristiana; ma essi (dice) si limitano a intravedere appena tale redenzione,

---

[1] R. Grousset, *Bilan de l'histoire*, Paris, 1946, p. 21.

restando poi incapaci di descriverla, e solo il cristianesimo la *rivela* (p. 29).

In tal modo il Moeller cerca di conciliare la rinnovata affermazione di una frattura tra lo spirito antico e quello cristiano (da lui attribuita, nella prefazione, all'intervento di « une révélation d'en haut ») con il riconoscimento di una continuità di sviluppo storico nel passaggio dall'una epoca all'altra. La doppia esigenza cui obbedisce il suo tentativo ha certo un profondo significato per il fatto che ripete una caratteristica, che abbiamo messo in rilievo già nella visione del Windelband e di altri idealisti (e anche in quella dello stesso Gentile), dove si fa strada la coscienza di un'impossibilità di separare completamente lo spirito dell'età antica da quello dell'età cristiana e moderna ed opporlo a questo, come se il primo fosse esclusivamente oggettivistico e il secondo unicamente soggettivistico.

Capitolo III.

RICONOSCIMENTI PARZIALI DI ORIENTAMENTI SOGGETTIVISTICI PRESENTI NELLA FILOSOFIA ANTICA. ESIGENZE E CONDIZIONI PER UNA DIMOSTRAZIONE CONCLUDENTE

Troviamo pertanto, negli stessi assertori dell'oggettivismo totale del pensiero antico, varî riconoscimenti di manifestazioni parziali di soggettivismo presentate da questo pensiero. Piú spesso (come abbiamo visto) questi riconoscimenti si riferiscono al periodo finale della filosofia antica, in cui la preoccupazione religiosa, che è diventata predominante, porta in primo piano l'esigenza di redenzione e salvazione dell'anima, e pertanto tende ad orientare gli spiriti verso il « principio di interiorità » (secondo l'espressione del Windelband), ossia verso quelli che il Moeller chiama « presentimenti del cristianesimo ».

Nondimeno lo stesso Gentile (come abbiamo visto) riconosceva già in Socrate con la sua maieutica, e nei sofisti, cirenaici e scettici con la loro gnoseologia, affermazioni di soggettivismo, e in Platone con la sua teoria della reminiscenza la concezione di un dinamismo spirituale nel processo progressivo di conquista graduale della conoscenza. Altri ancora, anteriormente e posteriormente, hanno visto nel pensiero greco diversi momenti di un orientamento analogo nella direzione del soggettivismo. Ricordiamo in primo luogo Hegel, il quale non solo salutava in Socrate il filosofo che trasse l'interiorità dell'uomo

davanti alla sua coscienza [1], ma attribuiva anche ai greci in genere l'avvio verso la soggettività e l'interiorità (svelate poi dal cristianesimo), non solo perché essi avevano « percepito spiritualmente i fenomeni naturali » [2], ma anche perché erano giunti a trarre dalla propria interiorità l'elemento e la materia delle loro divinità. In Grecia, diceva Hegel, « l'anima.... in sé diventa la scaturigine della ricchezza d'un superiore mondo ideale, del mondo del pensiero. Dalle tue passioni, uomo — disse un antico — tu hai tratto la materia delle tue divinità, come gli Orientali, e specialmente gl'Indiani, la trassero dagli elementi, dalle forze, dalle forme della natura; dal pensiero — si può aggiungere — tu trai l'elemento e la materia di Dio » [3].

Il Bolland, nella sua edizione di queste *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* di Hegel, aggiungeva in nota, per documentare l'asserzione hegeliana sull'ispirazione che i greci avevano tratto dalle loro passioni nella creazione delle loro immagini degli dèi, due citazioni di Plutarco e una di Clemente alessandrino, in cui l'uno dichiarava che « i primi a parlare dell'argomento convertirono l'amore in Dio » e rimproverava loro come « empio tanto il convertire gli dèi in passioni, quanto, all'inverso, il considerare le passioni come dèi »; e l'altro criticava « quelli che convertono in dio la concupiscenza sfrenata » [4]. Indubbiamente altri documenti ancora — come vedremo piú avanti — avrebbe potuto citare il Bolland per dimostrare questo carattere soggettivistico (e a

---

[1] Cfr. *Lezioni sulla filos. della storia univ.*, cit., nella trad. spagn., II, p. 175.

[2] Op. cit., trad. spagn., II, p. 93 sgg.

[3] *Lezioni sulla storia della filosofia*, nell'ed. ital. (Firenze, La Nuova Italia), t. I, p. 172.

[4] PLUT. *Anat.* 12: ἀπεφήναντο τὸν ἔρωτα θεὸν οἱ πρῶτοι τοῦτο λέξαντες. *Ibid.*, 14: οὔτε πάθη τοὺς θεοὺς ποιεῖν ὅσιον, οὔτε αὖ πάλιν πάθη θεοὺς νομίζειν. CLEM. *Admon.* 28 d: θεοποιοῦντες ἀκόλαστον ἐπιθυμίαν.

volte consapevolmente soggettivistico) della mitologia e della religione greche; carattere riaffermato piú tardi dal Nietzsche come costitutivo del pensiero ellenico anteriore alla nascita della filosofia, che avrebbe rappresentato precisamente un rovesciamento radicale di quell'orientamento spontaneo precedente.

Nella sua opera su *La Filosofia nell'epoca tragica dei Greci* [1], Nietzsche considerava appunto la nascita della filosofia come una reazione decisa effettuata da un realismo oggettivistico contro il soggettivismo antropomorfico, che aveva dominato fino allora nello spirito greco, come carattere naturale spontaneo di esso. « I greci (scriveva), tra i quali Talete divenne improvvisamente cosí notevole, erano il contrario di tutti i realisti, perché credevano unicamente nella realtà degli uomini e degli dèi, e consideravano tutta la natura solamente come un travestimento e una metamorfosi di quegli dèi-uomini. L'uomo era per essi la verità e il nucleo di tutte le cose; tutto il resto era solamente apparenza e giuoco d'illusione. Per questo appunto costò loro una fatica incredibile comprendere i concetti come concetti; e contrariamente ai moderni, che trasformano anche ciò che è piú personale in astrazioni, per essi anche la cosa piú astratta si concretava in una persona » [2]. Per ciò, aggiunge Nietzsche, quando Talete affermò che la realtà non era l'uomo, ma l'acqua, effettuò una vera rivoluzione, compiendo il passaggio dal soggettivismo all'oggettivismo nella concezione delle cose, cioè il passaggio dall'umano (mitologia antropomorfica) alla natura (filosofia oggettivistica).

Cosicché l'orientamento primordiale spontaneo dello spirito greco, quale si manifesta nella creazione della mitologia politeista, sarebbe stato secondo Nietzsche il soggettivismo; e solo lo sforzo dei filosofi — ispirato al-

[1] *Die Philosophie im Tragischen Zeitalter der Griechen*, 1873.
[2] Cfr. il cap. su Talete.

l'esigenza e intuizione mistica dell'unità universale — avrebbe determinato la trasformazione di codesto soggettivismo spontaneo nell'oggettivismo riflesso della filosofia. Con il che Nietzsche stabiliva una doppia opposizione: 1) tra la creazione spontanea (soggettivistica) della mitologia greca e la creazione riflessa (oggettivistica) del naturalismo presocratico; 2) tra l'orientamento spontaneo e primordiale del soggettivismo greco e il realismo oggettivistico e intellettualistico che considerava connaturale allo spirito moderno.

In entrambi gli aspetti pertanto Nietzsche resta agli antipodi dell'antitesi piú ampiamente accettata ai nostri giorni, la quale oppone all'oggettivismo totale, attribuito allo spirito greco, il soggettivismo considerato caratteristico di quello moderno. Analogamente si oppone alla concezione del Nietzsche l'interpretazione posteriore della funzione esercitata dalla mistica, il cui intervento secondo Nietzsche avrebbe determinato il carattere oggettivistico del naturalismo presocratico (monista) in opposizione al soggettivismo personalistico della mitologia (pluralista); mentre posteriormente K. Joël ha attribuito precisamente allo spirito della mistica il carattere soggettivistico che egli trovava nella stessa filosofia presocratica. Nel suo libro su *L'origine della filosofia naturale dallo spirito della mistica* [1], la cui ispirazione egli mantiene e sviluppa nella posteriore *Geschichte der antiken Philosophie* (t. I, 1921), Joël è d'accordo bensí con Nietzsche nell'attribuire alla mistica l'esigenza unitaria, che si esprime nella filosofia presocratica; ma sostiene che questa unità si afferma nella concezione della natura solo in virtú dell'unificazione della realtà oggettiva di questa con la realtà soggettiva dell'uomo. La filosofia presocratica per Joël è figlia della mistica, cioè del sentimento (e non dell'osserva-

[1] *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, 1903.

zione sensibile, né della riflessione intellettuale, né della fantasia mitologica, né della volontà pratica, su cui si basano le varie spiegazioni proposte da altri storici) appunto in quanto, secondo la sua opinione, lo spirito greco ha tratto unicamente dall'interiorità soggettiva l'impulso e il mezzo per passare dalle esperienze esteriori, molteplici particolari e frammentarie, ad una concezione unitaria della natura, comprendendola nella sua unità con l'uomo, la sua anima e la sua vita.

La filosofia presocratica ha per Joël un'intima parentela e una profonda affinità con quelle di due epoche posteriori, il rinascimento e il romanticismo, da lui chiamate « le età classiche del naturalismo »; che sono (come abbiamo visto) quelle che gli idealisti pongono come pietre miliari nella storia del soggettivismo, considerando la prima l'epoca del suo risorgere e la seconda l'epoca della sua pienezza.

Nel rinascimento (dice Joël) la dottrina della *simpatia universale* rappresenta « una umanizzazione della natura »; la filosofia rinascimentale riconosce nell'uomo tutta la natura *in nuce*, comprende la natura per mezzo dell'uomo come eco della sua anima, la cui risonanza si propaga a tutto il cosmo, perché essa stessa trabocca di impulso vitale. Ugualmente nella filosofia presocratica la contemplazione della soggettività universale è raggiunta solo attraverso il soggetto e per il suo impulso vitale. La soggettività mistica dei naturalisti presocratici è una espressione dello spirito lirico dell'epoca, nella quale la piena fioritura della poesia lirica coincide con il risveglio della filosofia. Come il poeta lirico (dice Joël) era portato dal sentimento di se stesso a sentire e comprendere la natura come l'*altro* di fronte all'*io*, cosí i presocratici sono portati alla filosofia naturale da un uguale sentimento energico di se stessi, che si esprime continuamente nelle affermazioni della loro personalità (ἐγώ, μοί, μέ, etc.),

le quali ricorrono con gran frequenza nei loro scritti.

Per ciò il problema della vita e dell'anima — problema della soggettività — ispira tutta la loro concezione (antropomorfica) della natura, tutta la loro ricerca di un principio che non è di materialità, ma di mobilità. La loro φύσις è un processo vivente, come quello che sentivano nei loro fermenti di vita attiva, spirituale, pratica e storica; il flusso universale è per essi il ritmo essenziale del mondo, perché è il ritmo essenziale dell'anima. Lotte e opposizioni, armonia e proporzione, amore e odio, unione e generazione, legge di giustizia, necessità e ordine (*cosmos*), etc., in una parola tutti i principî, le forme e i mezzi di comprensione del macrocosmo sono tratti dalla rivelazione interiore del microcosmo; sono attribuiti alla natura, perché sono stati riconosciuti nell'anima umana; fondano e realizzano la concezione unitaria della totalità oggettiva, perché sono suggeriti dall'esperienza interiore del soggetto.

Il naturalismo giunge sino a legarsi strettamente con la preoccupazione soggettiva dell'al di là, con l'escatologia, nel parallelismo tra il ciclo delle trasmigrazioni dell'anima e il ciclo della palingenesi universale, talché tutto il processo cosmico si converte per Anassimandro, Eraclito, i pitagorici, Empedocle in un processo morale, come ciclo di caduta e di ritorno, in cui la necessità s'identifica con la legge ineluttabile di giustizia.

In tal modo per Joël tutto il naturalismo presocratico, lungi dal rappresentare un orientamento puramente oggettivistico, è imbevuto di soggettivismo, e solo per mezzo di questo può essere spiegato [1].

---

[1] Rimando per riferimenti piú dettagliati sulla tesi di Joël al mio esame della medesima in ZELLER-MONDOLFO, *La filosofia dei Greci*, t. II, p. 31 sgg. La tesi di Joël riappare in nuova forma con J. ZAFIROPULO (« Le mythe grec depuis Thalès jusqu'à Platon », introduz. a *Anaxagore de Clazomène*; e *L'école éléate*, Paris, Les belles lettres, 1950), che pure si ricollega alle indagini

La tesi di Joël reagiva alla tradizione, proveniente soprattutto da Cicerone, che presentava la filosofia greca come quella che s'iniziava esclusivamente come filosofia della natura fisica, cosmologia e studio di ciò che è piú lontano, esteriore ed estraneo all'uomo, per giungere solo piú tardi, con i sofisti e Socrate, a scendere dal cielo alla terra, volgendosi all'uomo e al suo mondo sociale e morale. Questa tradizione offriva una preparazione e un appoggio all'interpretazione oggettivistica di tutta la filosofia greca, la quale, appunto per esser nata come oggettivismo e naturalismo, si sarebbe trovata poi, nella sua fase umanistica posteriore, spinta a porre l'uomo nel mondo esteriore già esplorato e a riconoscerlo come prodotto della natura, interpretandolo secondo le leggi della medesima. Lo stesso processo della sua formazione e sviluppo storico, pertanto, avrebbe chiuso anticipatamente alla filosofia greca la via della soggettività, orientandola per sempre verso l'oggettivismo.

La reazione di Joël, partendo dal problema gnoseologico relativo all'impossibilità che « il primo per natura » (il mondo oggettivo) fosse anche « il primo per la conoscenza umana », vale a dire che la conoscenza potesse cominciare da ciò che è piú estraneo e lontano dal-

---

di TYLOR (*Primitive Culture*), CLODD (*Animism*), FRAZER (*The Golden Bough*), etc. piú che a quelle di Joël. « Toute pensée primitive passe obligatoirement par la forme animiste. La vision naturelle à l'humain consiste en une projection de ce qu'il croit être sa propre nature, c'est-àdire en l'*objectivation de son expérience subjective directe*. La Grèce ne pouvait échapper à la loi générale »; e tutti i sistemi, da Talete a Platone compresi (con eccezione solo dei sofisti), si inquadrerebbero in questa forma « ancien régime » dell'animismo, sistematizzata da Pitagora, e si caratterizzerebbero mediante il soggettivismo della loro concezione della realtà. « Dans la conception du monde basée sur le *mythe de deux plans* », il piano spirituale — soggettivo — precede quello materiale — oggettivo — e lo domina e spiega. Cosí a tutti i presocratici si potrebbe applicare ciò che Zafiropulo dice del mondo parmenideo: « cet univers ne résultait encore que de la projection dans l'espace et dans le temps de la propre subjectivité de l'éléate » (*L'école éléate*, p. 59).

l'uomo, anziché da ciò che è piú vicino e proprio (l'uomo stesso), voleva operare un rovesciamento della direzione della linea di sviluppo mantenuta dalla tradizione; e perciò cercava nella mistica la fonte della prima filosofia greca e del carattere soggettivistico, che le attribuiva.

Tuttavia questa tesi ha trovato obiezioni e opposizioni. Werner Jaeger [1] ha rimproverato a Joël d'aver cercato di correggere la storia, derivando dallo spirito della mistica religiosa le concezioni della filosofia naturale piú antica. « Ma con ciò (scrive Jaeger) il problema, anziché risolto, è semplicemente spostato ». La soluzione si trova per lo Jaeger in un allargamento dell'orizzonte, che vincoli la filosofia naturale con la poesia ionica, la quale, a partire da Archiloco e Solone, ha offerto elementi importanti al pensiero costruttivo nell'ordine etico, politico e religioso, cosí che nell'immagine completa dell'evoluzione del pensiero filosofico si trova compreso anche il regno dell'umano.

Ma (dice Jaeger) dell'umano pratico e non teorico, arrivandosi solo piú tardi, mediante il modello offerto dallo studio del mondo esteriore, all'indagine dell'uomo interiore. Solo in questo momento ulteriore « lo spirito greco, educato alla regolarità del cosmo esteriore, scopre poi presto anche la legge interiore dell'anima, pervenendo alla considerazione oggettiva di un cosmo interiore » [2]. Cosí (dice Jaeger) si conferma il lemma di Hegel: « la via propria dello Spirito è l'indiretta ».

Anche Jaeger naturalmente, come Joël, mette in rilievo il forte senso della personalità che appare negli ionici e che si manifesta con l'uso della prima persona singolare (io), che appare in Anassimandro, Ecateo, Eraclito, i medici, etc., parallelo all'ardimento dei poeti

---

[1] V. *Paideia*, vol. I, nella trad. ital. (Firenze, La Nuova Italia, 2ª ed., 1953), p. 287.

[2] Op. cit., p. 288.

ionici nel proclamare i loro sentimenti e le loro idee sulla vita umana. E d'altro lato, parlando dello « spirito greco educato alla regolarità del cosmo esteriore », egli riconosce che questa « regolarità » della natura è una proiezione della *polis* e delle sue leggi di giustizia (*dike*) sull'universo fisico; dalla quale proiezione nasce la scoperta del *cosmos* « come di una comunità delle cose, soggette a ordine e giustizia.... Non era infatti possibile fare questa scoperta altro che nelle profondità dello spirito umano.... Ma, mentre l'esempio dell'ordinamento dell'esistenza umana serviva loro di chiave per l'interpretazione della *physis*, l'idea dell'universo da loro creata recava sin da principio nel suo grembo il germe di una futura nuova armonia dell'eterno essere col mondo dell'esistenza umana e coi suoi valori » [1].

Con questa visione piú ampia e complessa, Jaeger cerca di superare in una sintesi equilibrata le due opposte unilateralità: della tesi tradizionale, che afferma l'oggettivismo dello spirito greco a cominciare dal naturalismo presocratico, e dell'antitesi di Joël, che cerca nel soggettivismo mistico la sorgente e l'ispirazione essenziale della prima filosofia greca. Vincolando la filosofia alla poesia ionica, Jaeger riconosce nella riflessione etico-politica dei poeti sull'umano (vita e società) l'antecedente necessario della filosofia cosmologica; ma mette in rilievo che si tratta dell'umano pratico, conosciuto mediante l'esperienza sociale della *polis*, e non ancora dell'interiorità soggettiva conoscibile unicamente per via dell'introspezione.

Nonostante ciò che può far pensare la sua frase già citata — che la scoperta del cosmos come una comunità giuridica e morale delle cose « non era possibile farla altro che nelle profondità dello spirito umano » —

---

[1] Op. cit., p. 301 sgg.

Jaeger vuole distinguere chiaramente l'umano oggettivo (società e leggi) dall'umano soggettivo (io interiore). Certamente (dichiara nell'« Introduzione » della sua opera) i greci in tutte le loro creazioni e attività (religione, arte, poesia, politica, filosofia) mettono in evidenza il loro sentimento antropocentrico: « Sin dalle prime tracce, che abbiamo di loro, troviamo l'uomo al centro del loro pensiero.... I Greci furono cosí il popolo *antropoplasta* per eccellenza », ma « la loro scoperta dell'uomo non è la scoperta dell' Io soggettivo, ma l'acquistar conoscenza delle leggi universali della natura umana » [1]. Su questa distinzione tra l'umano soggettivo e l'umano oggettivo tornerò piú avanti, considerando una possibilità di conciliazione parziale della tesi soggettivistica di Joël con le osservazioni di Jaeger e con altre di B. Farrington, con entrambe le quali si sono trovate a coincidere alcune mie [2].

Per il momento mi limito ad indicare che la via di conciliazione è indicata dalla stessa frase citata di Jaeger (che la scoperta del cosmo doveva esser fatta « nelle profondità dello spirito umano »); e che d'altro lato già durante il periodo del naturalismo Jaeger riconosce che in Senofane, Eraclito, Empedocle, Anassagora e anche Democrito « il mondo dell'anima umana » va trovando la sua indipendenza e la sua importanza [3].

Tuttavia solo nel periodo dell'umanesimo, con i sofisti e Socrate, Jaeger vede realizzata una vera penetrazione nel mondo della soggettività. I sofisti in effetti, la cui principale preoccupazione secondo Jaeger consiste nel problema dell'educazione [4], dovevano partire da un

---

[1] Op. cit., p. 15.
[2] V. le citazioni nel capitolo seguente.
[3] *Paideia*, libro II, cap. III « I Sofisti ».
[4] Un paragrafo del capitolo che JAEGER dedica ai sofisti s'intitola: « I sofisti come fenomeno di storia della cultura ».

concetto dello spirito, della sua struttura ed evoluzione [1], e pertanto abbisognavano di un'analisi dell'uomo da un lato e dell'intellezione dell'azione educatrice dall'altro (p. 434).

Protagora (nota Jaeger) sa che la vita dell'individuo, fin dalla nascita, è soggetta ad influssi educatori. La nutrice, la madre, il padre, il pedagogo gareggiano nel formare il bambino, nell'istruirlo, nell'ammaestrarlo, nel raddrizzarlo, come un fusto che si pieghi e si storca, con minacce e castighi. È caratteristico del nuovo concetto dell'educazione il fatto che Protagora pensi che l'educazione non finisce con l'uscita dalla scuola, ma che anzi in certo senso comincia proprio allora (pp. 458-59).

In somma, l'educazione appare a Protagora come una formazione dell'anima, e i mezzi dell'educazione come forze formatrici (p. 464). Tuttavia a questo punto potrebbe intervenire qualche critico idealista, per osservare, servendosi dei chiarimenti di Jaeger, che la concezione protagorea, della formazione dell'anima mediante l'educazione, conferma la tesi di coloro che attribuiscono ai greci un oggettivismo connaturale al loro stesso spirito.

Effettivamente se per Protagora l'interiorità spirituale risultasse formata dall'azione degli educatori, il soggetto resterebbe ridotto a un prodotto passivo degli influssi esteriori, oggettivi [2].

---

[1] Op. cit., I, p. 496 sgg.

[2] Il che per gli idealisti è materialismo, che sembrerebbe in questo caso conseguenza naturale del sensualismo proprio della gnoseologia protagorea. Tuttavia, anche prescindendo dalla risposta contenuta implicitamente nella testimonianza di Plutarco, citata da JAEGER, e nella stessa affermazione di Protagora che fa l'uomo (soggetto) misura delle impressioni stesse che riceve, non si deve dimenticare che anche in un idealista e soggettivista puro come Fichte si può trovare un'esigenza di formazione totale dello spirito per mezzo dell'educazione; cioè quella riduzione dell'interiorità ad un'azione esteriore, che gli idealisti condannano come materialismo. V. per ciò che riguarda Fichte i miei *Saggi su filosofi tedeschi*, Firenze, La Nuova Italia (in preparazione).

Ma opportunamente Jaeger ricorda (p. 461) la trinità pedagogica dei sofisti che Plutarco ci ha trasmesso, la quale spiega la relazione tra gli elementi del processo dell'educazione mediante il paragone con l'agricoltura, che richiede per il suo buon esito tre condizioni: una buona terra, un contadino competente e una buona semente. Il terreno per l'educazione è la natura soggettiva dell'uomo; il contadino è l'educatore, e la semente sono le dottrine e i precetti.

Il soggetto, pertanto, con la sua natura individuale, interiore, è un elemento essenziale di tutto il processo educativo sofistico e del suo risultato; e l'educazione appare nel concetto di Protagora come un rapporto tra l'interiorità spirituale e un'esteriorità che è ugualmente spirituale, procedendo dall'interiorità degli educatori. Solamente, possiamo aggiungere, il problema dell'educazione sofistica poggia sulla proporzione che si deve attribuire a ciascuno dei termini di questo rapporto, vale a dire sui limiti della legittimità dell'azione educativa che spesso si oppone e tenta di sovrapporsi alle tendenze spontanee del soggetto da educare. Il problema, indicato già da Simonide di Ceo (fr. 4 e 37 Diels) e discusso da Pindaro (*Olymp.* IX, 100 sgg.; *Nem.* III, 40 sgg.; *Pyth.* VI) e di nuovo da Epicarmo (fr. 33 e 40 Diels), della preminenza della natura soggettiva sull'azione educativa [1], si trasforma con i sofisti da questione relativa all'efficacia dell'azione educativa in problema relativo alla sua legittimità. Su questo problema, precisamente, si affermano in seno alla sofistica correnti contrarie che polemizzano tra loro. Non c'è solo l'insurrezione di Callicle contro le leggi che sono appunto nella teoria educativa di Protagora uno degli elementi piú importanti del pro-

[1] Su questi antecedenti cfr. NESTLE, *Euripides*, p. 178 sg.; JAEGER, *Paideia*, libro I, cap. X su Pindaro; ZELLER-MONDOLFO, II, p. 640 sgg.

cesso educativo che continua per tutta la vita, ma c'è anche la polemica di Antifonte, che considera l'educazione propugnata da Protagora come una sottomissione dell'interiorità spontanea all'azione violentatrice e deformatrice degli educatori, e che per questo rivendica la spontaneità interiore della natura soggettiva contro l'azione esterna dell'educazione e della convenzione (*nomos*) [1].

Tuttavia, la stessa polemica sui diritti e sui limiti di ciascuno dei momenti opposti del processo educativo implica il riconoscimento di entrambi, tanto da parte di Protagora quanto da parte dei suoi avversari; e ancorché questi ultimi rivendichino le esigenze della natura (*physis*) contro la convenzione (*nomos*), non si tratta, per ciò che concerne l'educazione intellettuale e morale, della natura fisica esteriore, ma di quella spirituale soggettiva. Come mette in rilievo adeguatamente il Jaeger (al quale torneremo dopo questa digressione), l'educazione umana è concepita dai sofisti come « cultura spirituale », formazione dell'anima, fondata su elementi spirituali e sviluppata con mezzi ugualmente spirituali.

Per questa via Jaeger giunge in certo modo a giustificare l'opinione (contro cui tuttavia polemizza) delle « piú moderne storie della filosofia », che considerano i sofisti « fondatori del soggettivismo e del relativismo filosofico ». Jaeger [2] lo nega per ciò che riguarda il campo della gnoseologia, considerando isolato e strettamente individuale l'abbozzo di una teoria della conoscenza fatto da Protagora [3], che pertanto non giustifica tali generaliz-

[1] JAEGER mette in rilievo questa opposizione antifontea in *The Theology of the Early Greek Philosophers* (Oxford, at the Clarendon Press, 1948, p. 185). Sulla stessa opposizione v. E. BIGNONE, *Antifonte sofista e il problema della sofistica nella storia del pensiero greco* nel libro *Studi sul pensiero antico*, Napoli, 1938.

[2] *Paideia*, I, p. 506 sg.

[3] Cfr. il *Teeteto* platonico. Tuttavia non posso esser d'accordo con JAEGER nel dichiarare l'esempio di Protagora « unica ecce-

zazioni; ma giunge a riconoscerlo sul terreno delle teorie educative, come carattere generale della sofistica [1].

Il fenomeno storico della sofistica si inserisce quindi nel processo che Jaeger chiama « l'immensa trasformazione in senso soggettivo, che trascina nella propria orbita la poesia e il pensiero », e che giunge alla sua pienezza nella tragedia di Euripide [2], il cui spirito ha stretti legami con la filosofia contemporanea, di Anassagora e dei sofisti.

« Euripide (scrive Jaeger) è il primo psicologo. È lo scopritore dell'anima in un nuovo significato del termine, l'esploratore dell'agitato mondo dei sentimenti e delle passioni dell'uomo. Egli non si stanca di presentarlo nella sua espressione per se stessa come nel suo conflitto con le forze intellettuali dell'anima. È il creatore della patologia dell'anima. Una poesia siffatta non si rendeva possibile che in un'età in cui l'uomo aveva appreso a rimuovere il velo che celava tali cose e a rischiarare il labirinto della psiche col lume di un'indagine che in tutte queste sofferenze ed ossessioni demoniache scorgeva fenomeni necessari e regolari dell'umana « natura ». La psicologia d'Euripide sorge dalla coincidenza della scoperta del mondo della soggettività con la conoscenza naturalistico-razionale della realtà.... L'uomo non vuole né può piú sottomettersi ad una concezione dell'esistenza che non prenda lui stesso, al modo di Protagora, quale misura suprema » [3].

---

zione » limitata ad « un solo rappresentante », posto che (come vedremo piú avanti) con Protagora coincide anche Gorgia nella sua dimostrazione dell'incomunicabilità della conoscenza, e che con essi si collegano importanti sviluppi della gnoseologia greca posteriore.

[1] E, come vedremo piú avanti, anche nel campo delle teorie relative alla religione (cfr. *Theology of the Early Greek Philos.*, già cit.).

[2] Op. cit., p. 597 sg.

[3] Cfr. JAEGER, op. cit., I, p. 594.

In ben diverso significato questa esigenza, di porre nell'uomo stesso il centro della concezione dell'esistenza, si afferma in Socrate quando, secondo le espressioni di Jaeger, trova nella natura dell'uomo, come nella parte meglio conosciuta di noi, la base stabile per la sua analisi della realtà e la chiave per la comprensione di questa [1].

La soggettività, dunque, su cui si fonda l'insegnamento di Socrate, è molto diversa da quella che serve come base per la teoria sofista dell'educazione. I sofisti [2] prendono come punto di partenza una soggettività che è un dato naturale tanto per Protagora, che vuole sottometterla all'azione degli educatori, quanto per i suoi avversari, che vogliono lasciarla nella sua spontaneità naturale, libera dagli influssi esterni che le fanno violenza; Socrate invece si fonda su una soggettività che non è un dato immediato, bensí un'esigenza ideale e una conquista attiva continua del soggetto stesso, il quale mediante « la cura dell'anima » deve realizzare nella sua interiorità il dominio di se stesso, la ἐγκράτεια.

Jaeger ha messo in rilievo assai chiaramente questo punto centrale del pensiero e dell'azione di Socrate. Certamente (egli nota) Socrate coincide con la coscienza greca anteriore e posteriore nel suo sentimento e nella sua esigenza dell'armonia tra l'esistenza morale dell'uomo e l'ordine naturale dell'universo; ma « la nota nuova che trae Socrate » consiste nel fatto che questa armonia si consegue solo per mezzo del dominio completo su se stessi, conformemente alla legge che l'uomo scopre indagando nella propria anima. Da questa remissione dell'uomo all'anima come al suo dominio piú genuino, deriva una nuova forza di affermazione di se stessi, di

---

[1] Cfr. *Paideia*, II, trad. it., Firenze, 1954, p. 49.

[2] Ad eccezione di qualcuno, come Prodico, che concepisce la vita come milizia e sforzo costante, talché la stessa soggettività appare come un'autocreazione continua progressiva.

fronte alle minacce della natura esterna e del destino contro la sua libertà.

Essendo, in effetti, il dominio su se stessi (la ἐγκράτεια) la conquista di una forma interiore, nessuna violenza esteriore può strapparla all'uomo; per ciò Stilpone dirà socraticamente che i saccheggiatori della sua casa non poterono « portar via la *paideia* », vale a dire la cultura spirituale, che come possesso interiore non può essere rubata.

« La grande novità di Socrate » pertanto (dice Jaeger) consiste nel cercare nella personalità e nel carattere morale il midollo dell'esistenza umana. « L'esperienza socratica dell'anima come fonte dei supremi valori umani diede all'esistenza quel giro verso l'interno che è caratteristica degli ultimi tempi dell'antichità. In tal modo la virtú e la felicità si spostarono nell'interno dell'uomo ». Anzi il concetto del dominio su noi stessi si è convertito, grazie a Socrate, in un'idea centrale della nostra cultura etica. Questa idea concepisce la condotta morale come qualcosa che spunta dall'interno dell'individuo stesso, e non come il semplice fatto di sottomettersi esteriormente alla legge, come il concetto tradizionale di giustizia esigeva.

Ma il processo che ha in Socrate e in tutto il socratismo un momento decisivo della sua evoluzione, è per Jaeger uno sviluppo continuativo che va dalla filosofia greca anteriore a quella cristiana.

Già nel capitolo di *Paideia* dedicato al « sorgere del pensiero filosofico » e alla « scoperta del cosmo », Jaeger scriveva : « Il processo col quale il pensiero razionale s'impossessa del mondo, si svolgerà in forma di una penetrazione graduale che va dalle sfere esteriori alle piú profonde ed interne, sino ad attingere il centro — l'anima — con Platone e Socrate; da questo punto incomincia poi un moto retrogrado, sino allo sbocco della

filosofia classica nel neoplatonismo. Il mito platonico dell'anima ebbe appunto la forza di opporsi alla dissoluzione totale dell'Essere nel razionale, di compenetrare anzi dal canto suo nuovamente, dall'interno, il cosmo razionalizzato e di assoggettarselo progressivamente. Qui venne poi ad inserirsi la religione cristiana, trovando come un letto già scavato » (I, p. 244).

E nel capitolo su Socrate egli torna ad insistere su questa conformità, dichiarando non solo che il concetto socratico della ἐγκράτεια orientò il pensiero antico posteriore verso l'interiorità, ma anche che si convertí in un'idea centrale della cultura etica moderna; e nota nello stesso tempo che « i tratti della predica socratica che ci sembrano cristiani provengono dalla filosofia greca ».

Cosí che non c'è per Jaeger né frattura né opposizione di orientamenti tra filosofia greca e cristiana, bensí continuità di sviluppo e comunione, appunto per la presenza nella prima di una spinta verso l'interiorità che apre e prepara la via alla seconda.

Questa stessa persuasione di una continuità tra le due, fondata sul riconoscimento di orientamenti soggettivistici nella filosofia antica, la troviamo espressa da altri eminenti storici contemporanei del pensiero filosofico; uno dei quali (e uno certamente dei piú autorevoli), nel negare l'esistenza di un'opposizione tra la corrente spirituale che sorge e si afferma con il cristianesimo e quella rappresentata dallo sviluppo finale della filosofia greca, giunge ad esprimere questa negazione in forma netta con la frase che « non c'è filosofia cristiana »; cioè che il cristianesimo nascente non determina nel pensiero filosofico un mutamento di orientazione, che possa obbligarci a parlare di una nuova filosofia opposta alla precedente.

Questa espressione esplicita appartiene al Bréhier, il

quale nella sua *Histoire de la philosophie*, ponendo il problema « fino a che punto si può dire che il cristianesimo ha rinnovato la nostra visione dell'universo » [1], osserva che abitualmente nella considerazione di questo problema si fa una proiezione del concetto attuale del cristianesimo (raggiunta per mezzo di tutti i secoli del suo sviluppo storico) agli inizi della sua esistenza e della sua azione.

In questi inizî, dice il Bréhier, il cristianesimo non aveva carattere speculativo, ma era uno sforzo di aiuto reciproco, spirituale e materiale insieme, nelle comunità. « Ma (aggiunge, e qui è il punto che ci interessa per la nostra discussione presente) neppure è questa vita spirituale speciale e particolare dei primi cristiani; la necessità di vita interiore, di raccoglimento, si sente in tutto il mondo greco assai prima del trionfo del cristianesimo; la coscienza del peccato e della colpa è stata espressa in formule popolari da poeti e storici (Polibio, *Hist.* XVIII, 43, 13); la pratica dell'esame di coscienza, quella delle consultazioni spirituali, vere e proprie confessioni, sono frequenti all'inizio della nostra era ». Per ciò, dice Bréhier, dovevano cambiare la pratica e la vita spirituali; ma questo cambiamento, che non implica alcuna « nozione nuova delle cose » [2] e che si andava producendo tra i greci non meno che tra i cristiani, non autorizza l'affermazione di una filosofia cristiana di fronte a quella greca e ad essa opposta.

Tuttavia Bréhier riconosce che « nell'intimo della vita spirituale s'introduce, indubbiamente, quella nozione di crisi imprevedibile, di iniziativa assoluta, che la cosmo-

---

[1] BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, Paris, Alcan, 1926, t. I: « L'Antiquité et le Moyen-Age ».

[2] Giacché (nota il BRÉHIER) l'intuizione greca del mondo (unico, limitato, geocentrico, con opposizione tra terra e cielo) continua a dominare fino al rinascimento.

logia greca aveva cercato di cancellare »[1]; ma per ciò che concerne l'esigenza dell'interiorità e l'orientamento soggettivistico, che è ciò che interessa il nostro tema presente, non separa né oppone, bensí associa in una medesima tendenza essenziale l'evoluzione interna del mondo greco con l'orientamento spirituale del Cristianesimo.

Altri autori vanno anche piú lontano, cercando già in Platone l'inizio di questo processo di spiritualismo. Cosí Festugière, la cui tesi è accettata anche da Grousset[2], esprime nel suo studio su *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile* l'idea che Grousset sintetizza con le parole seguenti: « cependant le spiritualisme chrétien est bien l'héritier de la sagesse antique, de la philosophie platonicienne en particulier dont il se présente comme le couronnement ».

Possiamo pertanto concludere, senza ulteriormente moltiplicare esempi e citazioni, che mentre i sostenitori di un'opposizione netta tra gli affermati oggettivismo antico e soggettivismo cristiano-moderno si trovano (loro malgrado, come abbiamo visto) obbligati a riconoscimenti parziali di forme e correnti di soggettivismo nella filosofia antica, d'altro lato gli storici svincolati dalla suddetta tesi vanno mettendo in rilievo momenti importanti di tale coscienza dell'interiorità, che si presentano in questa stessa filosofia[3].

---

[1] BRÉHIER non sembra neppure attribuire al cristianesimo questa novità, che in realtà si era introdotta nella filosofia alessandrina già con gli ebrei.

[2] Nonostante l'opposizione netta che (come abbiamo ricordato) stabilisce tra ellenismo e cristianesimo a proposito del problema del male e del dolore (v. *Bilan de l'histoire*, già cit., p. 21 sg.).

[3] Tra gli storici svincolati dalla tesi che oppone l'ogge tivismo antico al soggettivismo moderno, ricordiamo ROBERT ADAMSON, *A Short History of Logic* pubblicata una prima volta nella *Encyclopaedia britannica* (1882) e ristampata da W. R. SORLEY nel 1911 (Edinburgh and London). In una nota a p. 25 Adamson dice che « spesso ci imbattiamo nell'affermazione che la differenza caratteristica tra filosofia antica e moderna consiste nel fatto che la prima

Sarebbe assai facile, d'altro canto, dimostrare l'esistenza nella filosofia cristiana e moderna di forme di oggettivismo simili o identiche a quelle che gli idealisti considerano proprie e caratteristiche della filosofia antica.

Certamente una riduzione del soggetto alla natura o realtà esteriore, può riconoscersi a volte anche in filosofi cristiani e moderni. Senza dubbio quando si adduce come prova dell'oggettivismo incurabile degli antichi, l'avere i medesimi nelle loro teorie della conoscenza identificato la verità con l'adeguazione della mente alla realtà oggettiva, bisogna tener presente il fatto che la definizione « veritas est adaequatio intellectus et rei » si trova accettata ampiamente nella gnoseologia medievale ed ereditata dalla filosofia cattolica successiva, senza avere sempre il complemento che ha in San Tommaso, il quale aggiunge che la verità e il suo contrario si manifestano nel giudizio dell'anima, che, nel giudicare, « non patitur a rebus, sed quodammodo agit » (*Quaest.* I, *De verit.* a 10). O quando si caratterizzano tutti i moralisti antichi come riducenti la norma etica alla conformità con la natura universale e con la sua necessità immanente, non si deve dimenticare che una riduzione dell'imperativo morale alla legge della necessità naturale si ripresenta in varie forme nella filosofia moderna, sia in sistemi materialistici come quello di Hobbes, o panteistici come quello di Spinoza, o spiritualistici come quello dell'armonia prestabilita di Leibniz, o evoluzionistici

---

non ha contemplato il problema particolare della gnoseologia, la possibilità della conciliazione tra il pensiero soggettivo e il sistema oggettivo delle cose. In certo senso ciò corrisponde a verità, ma affermato in senso assoluto è un errore e un inganno. Le discussioni sofistiche, la teoria socratica dei concetti, la distinzione platonica di ragione, intelletto e opinione, la trattazione aristotelica dei principî della conoscenza, gli universali e l'opposizione tra scienza e opinione, sono incomprensibili senza il supposto di tale distinzione. La differenza non è nel problema, bensí nelle nuove concezioni della natura degli elementi e del metodo di soluzione che la filosofia moderna introduce nella discussione ».

come quello di Spencer; e che anche nelle dottrine religiose e filosofiche della predestinazione (da Sant'Agostino a Giansenio e ai protestanti) si può riconoscere una sottomissione del soggetto etico e del suo arbitrio a un potere trascendente. O quando si criticano gli antichi per aver disconosciuto la « creatività » dinamica e progressiva dello spirito, generatore dell'infinito processo della storia, attribuendo invece a questo una costante eguaglianza statica, identica a quella della natura, o chiudendo il suo sviluppo in una ripetizione ciclica legata all'eterno ritorno cosmico, si deve ricordare che anche nel nostro secolo il Nietzsche applicò l'idea dell'eterno ritorno agli uomini e alla loro vita interiore considerata in tutti i momenti particolari del suo sviluppo intellettuale, emotivo e volitivo; e che Spengler reagí allo storicismo e all'idea del progresso infinito con la teoria dei cicli storici fatali e chiusi delle culture.

Tutto questo può indubbiamente dimostrare che i tratti che si son voluti attribuire al pensiero antico come sue caratteristiche differenziali nei confronti del moderno, si ripresentano tuttavia piú volte anche in quest'ultimo. Ma tutto ciò non conclude.

In effetti, non serve a dimostrare la falsità o l'inadeguatezza delle caratterizzazioni correnti relative al pensiero antico, che lo presentano come ostile o chiuso ad ogni comprensione della soggettività spirituale umana, sia nelle teorie della conoscenza, sia nell'etica, sia nella concezione storica. E neppure ha alcun valore probativo contro l'opposizione fatta dagli idealisti neohegeliani, che, come abbiamo visto, considerano tutte queste forme di oggettivismo e naturalismo, presenti nella filosofia cristiana e moderna, come una provenienza dalla filosofia greca, e non esitano (come il Gentile) a prolungare il dominio di questa a tutto il medio evo, fino alla rivoluzione rinascimentale, o a considerare eredità greca, anche ai

nostri giorni, ogni forma rinnovata sia di scolastica sia di naturalismo materialistico o positivistico [1].

La confutazione della tesi suddetta esige pertanto una indagine diretta e sistematica sui diversi campi nei quali si è attribuita alla filosofia antica un'incomprensione dell'interiorità spirituale e della funzione del soggetto umano; che sono appunto i tre campi della gnoseologia, dell'etica e della concezione della storia.

Ma prima di intraprendere tale indagine, mi sembra necessario chiarire alcuni concetti, che non hanno sempre avuto una definizione sufficientemente esatta del loro significato e del loro reciproco rapporto.

---

[1] Cfr. le citazioni tolte da F. BATTAGLIA, *Il valore nella storia*, che ho dato nel secondo capitolo.

Capitolo IV.

L'UMANO E IL SOGGETTIVO: LORO DISTINZIONE E VINCOLO RECIPROCO

Come ho precedentemente ricordato, K. Joël poneva un vincolo tra il sorgere della filosofia e il fiorire della poesia lirica nella Jonia, e considerava i due fenomeni storici come manifestazioni di un energico sentimento di se stessi, che poeti e filosofi esprimevano nelle continue affermazioni della propria personalità mediante l'uso del pronome di prima persona. Tanto la poesia quanto la filosofia ioniche erano per Joël una manifestazione dello spirito lirico dell'epoca, caratterizzata dall'impostazione del problema della soggettività. Ma anche W. Jaeger, pur polemizzando contro il tentativo di Joël di far derivare la filosofia presocratica dallo spirito della mistica, riconosce il parallelismo tra il forte senso della propria personalità, che è evidente nei primi filosofi e medici, e la proclamazione audace dei loro sentimenti e pensieri da parte dei lirici ionici; ma, a differenza dallo Joël, non è d'accordo nel parlare di un « soggettivismo » dei filosofi naturalisti, poiché crede che esso appaia solo all'epoca dei sofisti.

D'altra parte, il problema della presenza effettiva o della mancanza di un vero soggettivismo è stato posto piú recentemente a proposito degli stessi poeti lirici. Indubbiamente l'opinione dominante su questi poeti si può esprimere con le parole di Augusto Rostagni, il quale dice che « il poeta si pone davvero fronte a fronte

con se stesso: e allora ha occasione di scavare il proprio io ed espandere la piena degli interni affetti »[1]. Ma, come abbiamo ricordato in un precedente capitolo (II), già Edoardo Zeller nella *Filosofia dei Greci* (*Introduzione*, cap. III) aveva asserito che « la stessa lirica greca, per quanto sia grande e perfetta nel suo genere, si differenzia tuttavia dalla moderna, piena di sentimento e soggettiva,... per la sua oggettività pura, per ciò che l'artista nell'atto della sua creazione non si ferma solo in se stesso, cioè nell'intimità dei suoi pensieri e sentimenti ». Analoga opinione torna ad affermarsi in qualche storico attuale della letteratura greca, come C. Gallavotti, il quale in un recente studio su Archiloco contesta la definizione di *soggettivista*, che gli si è data[2]. Certo Gallavotti ricorda una testimonianza di Sinesio (*De insomn.* 13) e una precedente di Aristosseno, il quale diceva di Alceo, Saffo e Anacreonte, che « essi ebbero i loro versi per amici e confidenti » e che ad essi confidavano tutti i segreti del loro cuore. E Sinesio, ricordando Archiloco in primo luogo, come iniziatore di tale atteggiamento, diceva che « Archiloco e Alceo dedicarono la loro Musa alla propria vita, talché la posterità conserva il ricordo di tutto quello che soffrirono e godettero ». Tuttavia, pur riconoscendo nella poesia di Alceo la presenza di toni patetici e romantici e la tendenza all'« esposizione sentimentale di se stesso »[3], il Gallavotti nega che si possa applicare ad Archiloco la definizione di « soggettivismo » con cui, fin dall'antichità, lo si suole opporre all'« oggettivismo » di Omero.

Archiloco, a differenza di Omero, parla certo in

---

[1] V. la sintesi storica della letteratura greca scritta da A. Rostagni nell'*Enciclopedia italiana*.

[2] C. Gallavotti, *Archiloco*, in *La parola del passato*, rivista di studi classici, Napoli, 1949.

[3] Cfr. C. Gallavotti, *Storia e poesia di Lesbo nel VII-VI sec. a. C.: Alceo di Mitilene*, Bari, 1949, p. 68 sgg.

prima persona, e parla di se stesso, delle sue vicissitudini e azioni, dei suoi affetti e sentimenti; ma (dice Gallavotti) come quello di Omero non è un vero oggettivismo, cosí non si può neppure chiamare vero soggettivismo quello di Archiloco, la cui poesia « non è poesia introspettiva, la quale si renda conto dell' " io " interno e delle esigenze particolari del proprio spirito come individualità differenziata, che è un atteggiamento del tutto ignoto ancora al preteso individualismo del mondo ionico arcaico » (op. cit., pp. 130-133).

Secondo queste osservazioni, solo l'effettivo e consapevole esercizio dell'introspezione permette di parlare di un vero soggettivismo nel caso di un poeta; e non basta che questi mostri un forte senso della propria individualità, o lasci libera espressione alle proprie passioni. Possiamo certamente accettare queste riserve; ma dobbiamo aggiungere che tali manifestazioni spontanee della propria individualità sono il preludio e la preparazione necessaria di quella manifestazione riflessa piú matura, che è l'introspezione [1]. Nella poesia greca questo passo ulteriore ci appare compiuto in modo indubbio da Euripide, « esploratore dell'agitato mondo dei sentimenti e delle passioni dell'uomo », come lo chiama giustamente W. Jaeger, il quale dice inoltre che « con Euripide si rinnova in modo piú intenso quel processo, che aveva

[1] Questa considerazione si può applicare anche alla poesia di Pindaro, il cui forte senso della personalità è stato messo in evidenza da varî critici, particolarmente da F. MARTINAZZOLI (*Ethos ed eros nella poesia greca*, Firenze, p. 355 sg.). Ciò che il Martinazzoli dice della *Nemea V*, dove il poeta « prende l'avvio non già da alcunché di obbiettivo, di esterno (agoni, gnome, mito): bensí dalla realtà dell'io, da quella realtà interna e personale, ch'è data dal suo esser poeta » (p. 346 sg.), lo generalizza poi a tutta la lirica pindarica che « è anzitutto un immergersi di lui stesso in se stesso » (p. 355). Per il suo egocentrismo Pindaro « potenzia il culto della personalità creatrice.... con un calore di passionalità e di soggettività del tutto analogo a quello della piú ardente lirica eolica » (p. 363). Tutto ciò non è ancora *soggettivismo*, ma è sulla via di esserlo.

culminato una prima volta nella lirica ionico-eolica » (*Paideia*, I, p. 516 sg.).

Portando a compimento « l'enorme rivoluzione soggettivistica » (come la chiama Jaeger), Euripide è l'erede e continuatore dei lirici anteriori, il cui soggettivismo, non ancora completamente sviluppato, è tuttavia indice e manifestazione di una tendenza e capacità immanenti nello spirito greco.

Per questo le manifestazioni ancora incomplete o germinali, anteriori alle affermazioni dell'interiorità individuale, e consistenti unicamente nella considerazione e interpretazione del mondo umano, debbono considerarsi come documento e rivelazione di una potenzialità, che non si può negare al genio ellenico. L'attenzione rivolta all'uomo e al suo mondo, la tendenza antropocentrica o antropomorfica o (secondo la felice espressione di poeti ionici. Questa riflessione venne formando tutto un certamente ancora soggettivismo, ma è l'inizio della strada che sbocca in esso, e come tale occorre riconoscerla e apprezzarla.

Queste riflessioni si applicano precisamente ai filosofi presocratici, nei cui frammenti possiamo a volte trovare, a partire da Anassimandro, l'affermazione energica della loro personalità o lo sfogo delle loro passioni, come in Eraclito; e troviamo sempre (ciò che è piú interessante) la considerazione del mondo umano come mezzo di interpretazione del mondo naturale, senza che tuttavia abbiamo il diritto di attribuire alla loro filosofia, con lo Joël, un vero carattere soggettivistico, considerandola figlia del sentimento e proveniente dall'interiorità soggettiva. Ma è necessario chiarire il significato che può avere, in relazione al soggettivismo, la meditazione del mondo umano che, contro la tradizione procedente da Cicerone, dobbiamo riconoscere nel naturalismo presocratico come precedente alla concezione del mondo naturale e con-

dizione necessaria per spiegarlo. Per ciò debbo riferirmi alle indagini ricordate di Jaeger e Farrington e alle mie concordanti con quelle.

Jaeger contro Joël ed io contro Zeller [1] abbiamo messo in rilievo la necessità di collegare la filosofia naturalista con la riflessione etica anteriore e contemporanea dei poeti ionici. Questa riflessione venne formando tutto un insieme di concetti sul mondo umano, sul suo ordine e sulle sue leggi, che forniscono alla nascente filosofia naturalista la cornice e le linee per inquadrare in una intuizione sintetica i fenomeni della natura.

« Da questo mondo umano (ho scritto altra volta) derivano e si proiettano sulla natura, insieme alle idee di Eros e della Discordia, delle nozze e delle lotte, anche i concetti dell'ingiustizia o prevaricazione violenta e insolenne, e della sua espiazione immancabile nell'ordine del tempo: per cui si afferma la legge eterna di giustizia (*dike*), la cui introduzione permette anche al concetto di *cosmos*, nato nella sfera dei fatti umani, di trasferirsi nella rappresentazione della natura fisica e dell'ordine delle sue vicissitudini fenomeniche » [2].

In questo cammino già le teogonie avevano preceduto i primi cosmologhi per il loro carattere mitico, che consisteva appunto nell'attingere totalmente dal mondo umano e dalle esperienze della vita e delle relazioni familiari e sociali (unione, generazione, lotta) gli elementi essenziali per l'interpretazione del divenire cosmico, essendo le relazioni tra esseri e forze della natura rappresentate come vincoli tra personalità concepite antropomorficamente. Vero è che nella filosofia naturalistica questo carattere mitico si attenua; ma il cosmo con la sua

---

[1] V. *Paideia*, luogo cit., e ZELLER-MONDOLFO, *La filosofia dei Greci*, II: *Nota sulla filosofia presocratica: processo di formazione, caratteri, sviluppi.*

[2] *En los orígenes de la filosofía de la cultura*, ed. Imán, p. 23.

legalità appare sempre come una proiezione della *polis* nell'universo fisico.

Cosí, per esempio, l'applicazione cosmica della legge del taglione in Anassimandro procede evidentemente dall'esperienza del suo dominio nel mondo umano; e la stessa idea di Anassimandro secondo cui « onde viene la generazione degli esseri, in ciò anche si compie la loro dissoluzione, secondo una legge necessaria » (B 1), e quella di Eraclito che « tutte le cose si generano e si distruggono per via del contrasto » (B 80), sono un evidente trasferimento al cosmo delle esperienze sociali e politiche delle città ioniche, che da un lato si ingrandivano con le differenziazioni e le lotte intestine ed esteriori, espandendosi per mezzo di conquiste, colonizzazioni e commerci, dall'altro preparavano per questa stessa via la loro dissoluzione e rovina finali [1].

Ma l'umano qui contemplato non è l'interiorità soggettiva, bensí l'esteriorità oggettiva del divenire sociale, la cui conoscenza chiara precede naturalmente quella della soggettività interiore.

Secondo una frase di Feuerbach [2] « l'uomo (cioè l'altro, il prossimo) è il primo oggetto per l'uomo », che giunge alla coscienza del mondo e di se stesso solo mediante la conoscenza dei suoi simili. L'uomo, come l'occhio (dice un testo dell'*Alcibiade primo*), « se vuol vedere se stesso, deve guardare un altro occhio », un altro uomo; ovvero (come suggeriscono i *Magna moralia*) ciascuno per conoscere se stesso « deve guardare l'amico, che è, per cosí dire, un altro io » (cap. 15, 1213).

Effettivamente la via della comprensione di se stessi, della conquista dell'autocoscienza, cosí come della co-

[1] Cfr. la mia analisi nel cap. I del mio libro *En los orígenes de la filosofía de la cultura*, rielaborazione del cap. di *Problemi del pensiero antico*, cui rimanda W. JAEGER, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, 2ª ed., Oxford, 1948, p. 207.

[2] *Essenza del cristianesimo*, cap. IX.

scienza morale, procede dall'*alter* all'*ego*. Questo processo di formazione dell'autocoscienza è stato analizzato e messo in evidenza da W. Jaeger relativamente alla psicologia e all'etica greche arcaiche, osservando che in Omero le azioni degli eroi non si presentano motivate da un'analisi dei loro sentimenti e pensieri interiori, ma dall'intervento esteriore dei suggerimenti e atti di una divinità [1]; e allo stesso modo l'educazione dello spirito è affidata, da Omero a Pindaro, specialmente all'esempio degli eroi e dei personaggi mitici [2]; e la coscienza valutativa, che ciascuno ha di se stesso, delle proprie opere e della propria *areté*, si fonda sull'onore che riceve dagli altri, come ammette anche Aristotele nei riguardi dell'orientamento spirituale della maggioranza [3].

Il mondo umano, che i greci contemplano (e lo stesso può dirsi di qualsiasi altro popolo) nella fase arcaica della loro cultura, è pertanto ancora un mondo oggettivo esteriore, la cui considerazione non significa ancora una penetrazione consapevole nell'interiorità spirituale, un riconoscimento e una comprensione coscienti della soggettività. Tuttavia ho notato in altra occasione [4] che anche nella conoscenza dell'umano oggettivo, che storicamente si sviluppa con anteriorità cronologica e spontaneità immediata, ogni uomo interpreta e comprende gli altri in quanto egli stesso è uomo, cioè in quanto interpreta o indovina nelle manifestazioni altrui i motivi interiori (affetti e intenzioni, passioni ed esigenze, desideri e volontà) che ha sperimentato entro se stesso in situazioni analoghe, e in quanto li ha sperimentati.

È certo che questa esperienza interiore del sentimento non arriva ancora ad essere conoscenza vera e neppure

---

[1] *Paideia*, I, trad. ital., p. 111 sg.
[2] Op. cit., I, p. 67.
[3] Op. cit., I, p. 39.
[4] *En los orígenes de la filosofía de la cultura*, p. 27 sgg.

è oggetto diretto della conoscenza, il quale invece è costituito dall'operare degli altri uomini. Ma questo operare umano dipende sempre dagli affetti e impulsi, desideri e passioni, che ciascuno conosce per sua propria esperienza interiore e applica all'interpretazione e previsione delle azioni altrui. Cosí ciascuno *legge* negli altri ciò che *sente* dentro di sé; legge o crede di leggere con una certa evidenza negli altri ciò che in se stesso sente o ha sentito ancora oscuramente; tuttavia, ancorché solo dopo aver acquisito l'abito della lettura negli altri possa apprendere a leggere in se stesso; ancorché la coscienza riflessa dell'*ego* debba formarsi attraverso l'esperienza dell'*alter*, e alla conoscenza chiara della propria interiorità debba precedere quella delle manifestazioni altrui, non è meno certo che il mezzo per interpretare queste manifestazioni altrui è necessariamente il sentimento interiore, che si presenta in forma di istinto oscuro e non di riflessione cosciente, ma che è sempre effettivo e imprescindibile per ogni conoscenza dell'umano.

In altre parole, la conoscenza dell'umano nella sua forma esplicita comincia come conoscenza oggettiva, esteriore (con una specie di psicologia *behaviourista* « avant la lettre »), ma implica necessariamente una soggettività in azione, di cui il soggetto ha una coscienza per lo meno istintiva e oscura. La comprensione oggettivistica è condizionata da una coscienza soggettiva, che essa per ciò documenta e prova. E benché sia vero che non si deve confondere la contemplazione dell'umano con un orientamento soggettivistico esplicito, si deve ugualmente riconoscere che quest'ultimo esiste nella prima come potenzialità implicita, documento di una capacità e tendenza spirituale, che avrà successivamente il suo sviluppo e la sua manifestazione aperta quando l'accresciuta maturità culturale lo permetta e lo determini.

Pertanto, il fatto che i greci, dai poeti teogonici fino

ai naturalisti presocratici, abbiano raggiunto una rappresentazione e un'interpretazione della natura cosmica servendosi di concetti derivati dal mondo umano, dimostra in essi non solo la priorità della riflessione sull'umano rispetto alla contemplazione della natura, ma anche nello stesso tempo l'esistenza di una potenzialità di soggettivismo come tendenza spontanea, che si svilupperà in condizioni adatte. L'interpretazione soggettivistica di Joël, conseguentemente, non può essere accettata nella forma in cui egli la presentò, ma non si può neppure accettare la tradizionale caratterizzazione contraria dei greci come oggettivisti, basandola sul naturalismo degli ionici e di altri fisici presocratici.

Ora possiamo comprendere pienamente quello che significa l'affermazione di W. Jaeger, che la scoperta del *cosmos* come legalità delle cose non poteva essersi realizzata altro che nelle profondità dello spirito umano. In ciò riconosciamo la possibilità, anteriormente accennata, di una conciliazione parziale tra la posizione di Joël e quella di Jaeger.

A conclusioni analoghe ci portano le ricerche di Farrington, che ho ricordato come coincidenti con alcune mie indagini. In uno studio sui *Suggerimenti della tecnica nelle concezioni dei naturalisti presocratici* [1], giunsi alla conclusione che non c'era, negli antichi filosofi greci, quella incompatibilità tra la contemplazione del mondo della natura e quella del mondo dell'uomo e delle sue creazioni, che Platone presenta nell'aneddoto di Talete; il quale, per guardare le stelle nel cielo, non vedeva davanti ai suoi piedi il pozzo che gli uomini avevano scavato in terra, e vi cadeva dentro tra le beffe della sua serva.

Al contrario, si deve riconoscere che in tutti i na-

---

[1] V. nel libro *En los orígenes de la filosofía de la cultura.*

turalisti presocratici, da Talete in poi, l'uso molteplice e costante dei suggerimenti forniti dalle tecniche umane, per comprendere la natura e per spiegare i suoi processi, conferma, anche sotto questo aspetto, le conclusioni di W. Jaeger e mie sulla proiezione dei concetti del mondo umano, trasferiti nel cosmo universale come mezzo per la sua interpretazione.

Benjamin Farrington, che pure aveva messo in rapporto le concezioni degli antichi naturalisti con la conoscenza dei processi della tecnica del loro tempo, aderí in pieno alle mie osservazioni nel suo libro *Greek Science: I. Thales to Aristotle* [1] e aggiunse nuovi e importanti dati e considerazioni nel suo studio *The Character of Early Greek Science*, inserito nel libro *Head and Hand in Ancient Greece* [2]. Quest'ultimo studio precisamente offre elementi utili per comprendere che la considerazione della tecnica come prodotto oggettivo delle attività dell'uomo era vincolata alla considerazione del suo produttore come soggetto attivo.

Nota il Farrington, rimandando alle coscienziose e decisive indagini di Harold Cherniss nel libro *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* [3], che Aristotele falsa l'impostazione dei problemi e la posizione intellettuale assunta dai naturalisti presocratici, a causa della sua preoccupazione di inquadrare tutti i filosofi anteriori nella cornice dei problemi e dei concetti della propria filosofia. Aristotele ridusse cosí alla formula del monismo materialistico tutte le teorie degli ionici, che invece sembrano porre in realtà il problema del cambiamento [4].

E giustamente (dice il Farrington) gli antichi natu-

---

[1] New York, 1946.

[2] Londra, 1947 (ne esiste una traduzione italiana a cura di Anna Omodeo: *Lavoro intellettuale e lavoro manuale nell'antica Grecia*, Milano, 1953).

[3] Baltimore, 1935.

[4] Cfr. FARRINGTON, op. cit., p. 4.

ralisti cercarono di dare un'interpretazione dei mutamenti che accadono nella natura alla luce dei mutamenti che l'uomo di quell'epoca era capace di effettuare (p. 8), cioè alla luce delle tecniche di quel tempo.

Le allusioni alle arti produttive, che abbondano nei frammenti di quei filosofi antichi, suggeriscono l'idea che, appunto per essere produttive, quelle arti apparvero agli occhi dei filosofi come capaci di offrire una conoscenza vera della natura delle cose. « I pensatori piú antichi spiegavano l'universo in termini di operazioni usuali, che permettevano loro di dominare una porzione limitata di esso. Si può dire che davano una spiegazione *operazionale*, piuttosto che razionale, della natura delle cose. Il loro criterio di verità era la pratica coronata dal successo....

L'intuizione fondamentale dei milesî fu la nozione che tutto l'universo funzionava nello stesso modo delle piccole porzioni di esso dominate dall'uomo.... Ciò implicava da un lato una ardita sfida alla maestà divina dei fenomeni celesti, e dall'altro una improvvisa esaltazione dell'intelligenza e del potere dell'uomo.... I processi dominati dagli uomini sulla terra erano la chiave di tutta l'attività dell'universo » (p. 3). « In questo senso le tecniche hanno un valore tanto pratico quanto epistemologico » (p. 26).

Senza dubbio, se le tecniche appartengono indiscutibilmente al mondo umano, e se pertanto la loro utilizzazione nell'interpretazione della natura conferma la priorità delle conoscenze relative all'umano di fronte alle conoscenze relative alla natura, si tratta ancora della sfera dell'umano oggettivo, esteriore, e non del soggettivo e interiore.

Tuttavia, anche qui dobbiamo applicare l'osservazione che facemmo piú sopra, intorno al rapporto tra l'oggettivo e il soggettivo nel mondo umano.

Molto opportunamente il Farrington nota che « è

sufficiente quanto si è detto per far capire che se la filosofia greca antica si interessava al processo del mutamento, questo non era dovuto solo al fatto che la natura è mutevole (ciò che è stato sempre vero), ma al fatto che mai fino allora l'uomo era stato un agente di mutamento tanto attivo e indipendente » (p. 20). Una coscienza soggettiva — ancora implicita e istintiva, senza dubbio — stimola e orienta l'attenzione dei pensatori dell'epoca nella loro impostazione dei problemi e nella ricerca delle soluzioni. L'osservazione di Farrington, come quella di Jaeger che abbiamo ricordato, ci indicano ciò che possiamo riconoscere come legittimo e giustificato nell'interpretazione soggettivistica di Joël, mostrandoci che nell'interesse per il mondo umano, usato come mezzo d'interpretazione del mondo naturale, l'aspetto oggettivo si vincola con quello soggettivo e lo suppone implicitamente; cosí che i riferimenti al mondo degli uomini non solo escludono una refrattarietà dello spirito greco al riconoscimento della soggettività, ma presuppongono ed esigono una tendenza potenziale verso tale riconoscimento.

E c'è ancora qualcosa d'altro. Un documento assai significativo (forse il piú significativo di tutti) del valore epistemologico che ha il ricorso alle tecniche nell'antico naturalismo greco, è costituito dallo scritto ippocratico *Della dieta*, che Farrington giustamente mette in rilievo. Lo scrittore ippocratico, presentando le tecniche del forgiatore, del gualchieraio, del rappezzatore, del falegname, del costruttore, del musico, del conciatore, del cestaio, del raffinatore d'oro, dello scultore, del pentolaio, dello scrivano come imitazioni dei processi naturali dell'organismo umano, e per ciò come capaci di rivelarci i segreti di questi, converte in teoria consapevole ed esplicita l'utilizzazione che tutti i presocratici facevano dei suggerimenti della tecnica per l'interpreta-

zione della natura. Presuppone che la somiglianza tra i processi fisiologici e le tecniche proceda da un misterioso insegnamento divino, di cui gli uomini non hanno coscienza; per ciò (dice) comunemente « gli uomini non comprendono come si possa osservare l'occulto mediante il manifesto ».

L'occulto e lo sconosciuto sono i processi della natura, che si sviluppano senz'alcun intervento dell'uomo; il manifesto e il conosciuto sono i processi della tecnica, che gli uomini stessi realizzano e che pertanto conoscono veramente appunto in quanto li realizzano: « conoscendo (gli uomini) *le cose che fanno*, e non conoscendo quelle che imitano » [1]. *Verum ipsum factum.* Il lemma di Vico, che già prima che questi lo esprimesse, aveva avuto nel rinascimento una fecondissima applicazione nel metodo sperimentale di Galileo [2], aveva avuto piú di venti secoli prima un lontano presentimento nello scrittore ippocratico, che volle insegnare agli uomini come si può penetrare nei segreti delle cose naturali, indipendenti dall'uomo, mediante la conoscenza di ciò che l'uomo fa, conoscenza che l'uomo acquisisce attraverso la sua attività produttiva.

Il soggetto umano con la sua azione creatrice si pone pertanto al centro di tutta la realtà universale, come mezzo di scoperta e comprensione dei processi naturali. La contemplazione del mondo umano si presenta qui insieme alla coscienza che l'uomo stesso è il suo produttore; ciò che pareva mera conoscenza di oggettività ci rivela la soggettività che in sé includeva.

---

[1] γιγνώσκοντες ἃ ποιοῦσι καὶ οὐ γιγνώσκοντες ἃ μιμέονται.

[2] V. i miei saggi: *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, 1954 (in preparazione l'ediz. italiana presso La Nuova Italia), e la mia comunicazione all'« Academia de ciencias culturales y Artes » dell'Università di Tucumán su *El metodo Galileano y la teoría del conocimiento*, in *Rivista di filosofia*, Torino, 1950.

A tutto questo possiamo aggiungere ancora un'altra considerazione complementare, per il cui sviluppo rimando al mio saggio su *Origine dell'ideale filosofico della vita* [1]. Il sorgere della filosofia in Grecia è caratterizzato da un cambiamento decisivo nel concetto dell'uomo in genere e del *saggio* in particolare. Dalla saggezza dei poeti (specialmente gli gnomici) e dei sette savî, rivolta alla considerazione esclusiva delle cose umane e mortali e accompagnata dall'interdizione di ogni tentativo di penetrare nella sfera delle cose divine, vietate all'uomo dalla « gelosia degli dèi », si passa risolutamente alla contemplazione (θεωρία) della natura immortale e divina — la φύσις identificata con lo θεῖον [2] — convertita in aspirazione e sforzo centrale dei filosofi.

Questo rovesciamento, dall'obbligo di astenersi dal pensiero delle cose divine all'obbligo opposto di dedicarvi le proprie energie intellettuali, è una vera rivoluzione spirituale, che implica evidentemente una trasformazione radicale del concetto dell'uomo: mortale e obbligato a rimanere mentalmente nei limiti delle cose mortali, secondo la sapienza anteriore; partecipe delle cose divine e obbligato a dedicare ad esse il suo piú alto sforzo intellettuale, secondo i filosofi. Si sa che questo cambiamento radicale nel concetto dell'uomo si produsse per l'influsso delle correnti mistiche, che introdussero l'idea dell'immortalità dell'anima [3], il cui possesso rende pertanto l'uomo partecipe della sfera del divino eterno e lo spinge verso essa.

---

[1] V. *Rendiconti dell'Accademia delle Scienze di Bologna* (inserito ora nella 2ª edizione in preparazione del mio libro *Moralistas griegos*).

[2] Su questa identificazione v. ZELLER-MONDOLFO, II, p. 60 sgg., e W. JAEGER, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, 1947, cap. II e note relative.

[3] Cfr. E. ROHDE, *Psyche*, e W. JAEGER, *The Theology*, etc., cap. V.

In conseguenza, il carattere naturalistico della filosofia presocratica, che gran parte degli storici considera proveniente dallo asserito oggettivismo dello spirito ellenico — orientato verso la natura per incomprensione dell'interiorità soggettiva dell'uomo — si mostra invece legato a una nuova concezione dell'uomo e della sua spiritualità, non meno che ai progressi della tecnica e alle nuove esigenze della vita e dell'attività umane [1].

Esigenze soggettive, dunque, appaiono dominanti là dove abitualmente meno le si considera o sospetta, vale a dire in quel naturalismo, che si suole prendere come manifestazione e prova dell'orientamento oggettivistico del genio ellenico. Tutto questo ci ammonisce a non accettare senza una precedente critica concetti correnti e separazioni di termini opposti, che richiedono una determinazione piú profonda del loro contenuto e delle loro reciproche relazioni.

---

[1] Per questo secondo aspetto rimando alla mia *Nota sulla filosofia presocratica* in ZELLER-MONDOLFO, II, p. 36 sgg.

Capitolo V.

INTERPRETAZIONI SOGGETTIVISTICHE DELLE RAPPRESENTAZIONI RELIGIOSE TRA I PENSATORI ANTICHI

Un documento significativo di tale esigenza ci si presenta nel campo delle concezioni religiose dei greci, nel cui sviluppo storico è evidente il vincolo tra il punto di vista oggettivo e quello soggettivo, cioè tra i problemi ontologici (esistenza e natura della divinità) e quelli gnoseologici ed etici relativi alle fonti delle concezioni umane degli dèi, ai fondamenti della fede nella realtà e nell'influenza di quelli sulla vita umana, e ai motivi della credenza nella loro vigilanza e sanzione punitiva delle colpe degli uomini.

Ho notato in precedenza che nella mitologia greca e nelle teogonie anteriori o contemporanee alla nascita della filosofia, tanto la rappresentazione degli dèi che personificano esseri, forze e processi naturali, raffigurati a somiglianza degli uomini, quanto la concezione dei loro rapporti reciproci per analogia con quelli di unione, generazione e lotta che si manifestano nella famiglia e nella società umane, mettono in evidenza una condizione di dipendenza della prima meditazione (mitica) sulla natura da una riflessione sull'umano. Ma si tratta di una riflessione relativa solo ai caratteri e ai rapporti esteriori degli uomini, percepibili obiettivamente, o relativa anche a quelli interiori e soggettivi?

La critica del politeismo già con Senofane contempla entrambi gli aspetti. Da un lato Senofane ridicolizza la tendenza degli uomini in genere a rappresentarsi gli dèi con caratteristiche fisiche umane, e il costume di ogni popolo in particolare di raffigurarli con i caratteri somatici proprî della sua razza [1]; dall'altro lato rimprovera Omero e Esiodo (i primi teologi della Grecia) di aver attribuito agli dèi azioni criminali: furti, adulterî, inganni reciproci (B 11 e 12), cioè una psicologia simile a quella umana, con le stesse passioni e gli stessi pensieri e impulsi degli uomini. L'aspetto oggettivo e quello soggettivo dell'umano appaiono dunque reciprocamente vincolati nelle rappresentazioni mitologiche, che la riflessione filosofica fa bersaglio delle proprie critiche, opponendo ad esse fin dall'inizio una concezione impersonale del *divino* (θεῖον) identificato con la *natura* (φύσις) universale.

Ma l'antropomorfismo psicologico della mitologia era pure legato a credenze magiche e animistiche, conseguenti alle esperienze psichiche piú impressionanti, quelle della violenza travolgente delle passioni, attribuita per ciò all'intervento di qualche potere sovrumano. La passione umana si proiettava cosí nella rappresentazione degli dèi, convertendosi in azione di questi, ma non senza che si risvegliassero dubbi sulla legittimità di tale conversione, e si generassero incertezze, che appaiono già nei poemi omerici e rappresentano un primo avviamento verso l'impostazione posteriore del problema del

---

[1] « I mortali credono che gli dèi abbiano... vesti, voci e corpi simili ai loro (B 14). E gli Etiopi fanno i loro dèi camusi e neri, e i Traci dicono che hanno gli occhi azzurri e i capelli rossi (B 16). Ma se i buoi e i cavalli e i leoni avessero mani, e con le mani potessero disegnare e compir opere come gli uomini, i cavalli disegnerebbero figure di dèi simili ai cavalli, e i buoi simili ai buoi, e foggerebbero loro corpi cosí fatti, quali essi stessi hanno ciascuno (B 15) ».

rapporto tra la soggettività umana e la realtà e azione divine [1].

La conversione della passione umana violenta in un irresistibile intervento divino appare piú volte in Omero. Ricordiamo, tra i tanti esempî, il tentativo di Agamennone (*Iliade*, XIX, 85 sgg.) di scaricarsi della propria responsabilità nell'offesa arrecata ad Achille: « Spesso gli Achei mi parlarono in questo modo e mi rimproverarono; ma non sono io il colpevole, bensí Zeus e il Fato e le Erinni che abitano nell'aria, che introdussero nella mia anima, in assemblea, un selvaggio accecamento quel giorno in cui rapii ad Achille il suo tesoro. Ma che avrei potuto fare? Il Dio compie tutto fino alla fine ». Analogamente nella stessa *Iliade* (XVII, 176 sgg.) Ettore, per discolparsi di aver avuto paura, attribuisce la sua mancanza alla « mente poderosa di Zeus, che a volte abbatte anche il valoroso ».

Ma la critica di queste oggettivazioni o proiezioni negli dèi dei soggettivi impulsi interiori dell'uomo si presenta già con lo stesso Omero nell'*Odissea* (I, 32 sgg.), dove Zeus protesta contro tale abitudine umana: « Ahimè! Di quali cose i mortali accusano gli dèi, quando dicono che da noi viene ad essi il male, ed essi stessi se lo cercano con le loro insolenze, contro il destino. Cosí anche questa volta Egisto si è preso, contro il fato, la legittima sposa dell'Atride, che uccise al suo ritorno, pur sapendo che lo avrebbe aspettato la morte, perché noi lo avevamo prevenuto, per mezzo di Hermes, di non ucciderlo e di non desiderarne la moglie; poiché Oreste vendicherà l'Atride quando giungerà alla giovinezza e desidererà la propria terra. Cosí gli parlò Hermes, ma

[1] Considero qui sotto l'aspetto del rapporto tra soggettivismo e oggettivismo, documenti che ho considerato in *Moralistas griegos*, Buenos Aires, 1941, e che torno a considerare nella Parte III di questo libro, a proposito delle idee di responsabilità e di coscienza morale.

non persuase, nonostante la sua benevolenza, la mente di Egisto; ma questi ora ha espiato tutta la sua colpa ».

Qui ci imbattiamo da un lato con ciò che ha messo in rilievo lo Jaeger [1], nella psicologia e nell'etica arcaiche, osservando (come ho ricordato) che Omero non presenta la motivazione delle azioni dei suoi eroi nella forma di un'analisi dei loro pensieri e sentimenti interiori, ma in quella di un intervento esterno di una divinità, con le sue azioni e i suoi suggerimenti. Ma troviamo pure una coscienza iniziale del vero carattere soggettivo dell'impulso interiore, esteriorizzato da tale proiezione nella oggettività di un'azione divina. Coscienza tuttavia embrionale e incerta (ma non per ciò priva di importanza), perché nel momento stesso in cui cerca di uscire da questa tendenza a proiettare in un Dio la passione umana, ricade nello stesso difetto, oggettivando nel Dio la (ugualmente soggettiva) riflessione razionale. Da un lato, effettivamente, nella rappresentazione omerica l'uomo colpevole attribuisce a un potere divino o demoniaco la propria azione riprovevole; dall'altro il dio, che respinge l'imputazione umana, si attribuisce invece il merito del consiglio di prudenza e di rispetto della legge. Il dio incarna cosí da un lato (secondo la giustificazione umana) la passione travolgente, che l'uomo non ha saputo dominare; dall'altro (secondo la propria difesa) la ragione che ammonisce a non offendere la giustizia lasciandosi dominare dalle passioni. Nella opposizione dei due punti di vista [2] è già posto implicitamente il problema della natura soggettiva tanto degli impulsi passionali quanto dei motivi razionali, oggetti-

---

[1] *Paideia*, I, p. 111 sg.

[2] La cui differenza il PASQUALI, a ragione, spiega mediante la differenza dell'epoca tra l'*Iliade* (piú antica) e l'*Odissea* (piú recente). Cfr. il mio libro *Moralistas griegos*, Buenos Aires, 1941, cap. I.

vati nel Dio: problema destinato a divenire esplicito in epoca piú matura.

La medesima duplicità di aspetti osservata in Omero si mantiene anche in Eschilo. Da una parte questi considera Zeus « causa e fattore di tutto » (πχναίτιος πανεργέτης): « a quali azioni possono dar compimento gli uomini senza l'intervento di Zeus? » (*Agam.* 1485); e con il concetto del demonio vendicatore (δαίμων ἀλάστωρ) spiega come deliberata dalla divinità la catena delle colpe che distruggono una stirpe: « il dio genera la colpa nei mortali quando vuole la distruzione totale di una famiglia » (framm. della *Niobe*). Ma dall'altra parte considera che la resistenza e l'indugio, opposti dall'uomo all'esecuzione di nuovi atti colpevoli, possono sviare il corso del destino tragico, non per una riconquista della libertà del volere da parte dell'uomo, ma per la possibilità che lascia alla divinità di cambiar pensiero e intenzione: « il demonio cambiando il corso della sua volontà nel corso di lungo tempo, potrebbe forse spirare con soffio piú placido » (*Sette contro Tebe*, 705 sgg.).

In tutto ciò è evidente (e in Eschilo ancor piú che in Omero) una conversione del soggettivo in oggettivo, dell'interiore in esteriore; il che può sembrare prova dell'oggettivismo attribuito alla mentalità greca. Persino in Euripide risuona ancora un'eco di questa rappresentazione oggettivistica, quando nell'*Ippolito* il coro domanda a Fedra, presa da una torbida passione travolgente: « oh donna, sei posseduta da qualche dio, da Pan, da Ecate, o dai Coribanti, o da Cibele? » [1].

Ma in primo luogo tutto ciò non può esser considerato una caratteristica particolare dello spirito greco, es-

[1] Il possesso dello spirito umano da parte di un Dio appare rappresentato in modo tipico nelle *Baccanti* dello stesso EURIPIDE; ma in questo caso entra in gioco l'esaltazione orgiastica del culto dionisiaco.

sendo una manifestazione ed eredità delle credenze demoniache e magiche originarie, comuni a tutti i popoli primitivi [1], le cui tracce e i cui avanzi possono riconoscersi anche attualmente negli strati inferiori di popoli colti, con la persistenza di idee di possessi demoniaci, incantesimi e fattucchierie, la cui liberazione si può conseguire solo con esorcismi e riti magici di espulsione del demonio o spirito maligno. Inoltre — ciò che ha maggiore importanza — possiamo dire che queste credenze nascono dalla stessa osservazione del fenomeno soggettivo e dei suoi caratteri.

Come ha messo in rilievo, tra gli altri, il Combarieu [2]: « Assai presto la passione è stata considerata dagli antichi come una sofferenza. Quando il sentimento è violento, disordinato, ribelle alla tutela della ragione e della coscienza morale, si trasforma, nella vita interiore, quasi in ciò che è un uragano nel mondo esterno; produce effetti patologici, il cui studio piú che al moralista spetta al medico: perturbazioni nella respirazione, nella circolazione del sangue, nel funzionamento degli organi. L'individuo primitivo, che si trova sotto l'influsso di una passione violenta, considera se stesso come un *posseduto* o un infermo, che sono la stessa cosa per lui. L'uomo che ha esperimentato in se stesso questa trasformazione oscura e perturbatrice, si è creduto *posseduto*, cioè sotto l'azione di uno spirito ».

Di lí, vale a dire dalla conoscenza delle condizioni e dei caratteri intrinseci al fenomeno soggettivo (che implica certamente un'osservazione del medesimo) nasce la conversione della passione interiore nell'intervento di

---

[1] Cfr. LÉVY-BRUHL, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures.*

[2] *La musique et la magie. Études de philol. music.*, 1909, p. 600 sgg.

uno spirito o demonio esteriore: la soggettività si oggettivizza, non per essere stata trascurata o ignorata, ma piuttosto per esser stata considerata attentamente come esperienza interiore, e non solo da parte degli spettatori presenti al fenomeno, ma anche da parte dello stesso soggetto che lo esperimenta nella propria interiorità. Cosí si spiega la conversione della passione in morbo *divino* o *sacro*; e, d'altro lato, si può spiegare ugualmente la conversione (che vediamo in Omero nel caso di Egisto) della riflessione razionale interna in suggerimento o ammonimento esterno divino, per il fatto che risulta poi una previsione veridica o anticipazione esatta del futuro, il che sembra essere privilegio della divinità, impossibile all'uomo o possibile solo per via di una partecipazione al divino (divinazione).

È tuttavia un errore interpretare tale conversione della realtà soggettiva (della passione trascinatrice o della ragione preveggente) in una realtà oggettiva divina, come una prova di spirito oggettivista, che riduca o sottoponga il mondo interiore della soggettività al mondo esteriore dell'oggettività. Al contrario, in codesta proiezione la concezione del mondo oggettivo viene a dipendere dal soggettivo ed è sottomessa o ridotta ad esso, essendo immaginata una realtà esterna (divina) in base alla esperienza interiore e sul suo modello. Si potrebbe dunque parlare di soggettivismo piú che di oggettivismo, o riconoscere l'inseparabilità dei due aspetti, come del diritto e del rovescio di una medaglia.

Inoltre, tutto ciò che si è detto è tanto lontano dal costituire una caratteristica immodificabile dello spirito ellenico, che in seguito questo stesso spirito, continuando il cammino in cui i primi passi erano stati fatti da Omero stesso, giunge a rendersi conto dell'origine soggettiva di ciò che aveva oggettivato e convertito in esseri esteriori divini o demoniaci; e riconosce nelle sue concezioni degli

dèi una proiezione delle proprie passioni e dei propri sentimenti interiori.

In due forme questa proiezione si era realizzata, da Omero in poi: da un lato la passione umana era convertita in un intervento di qualche dio dell'Olimpo mitologico (specialmente dell'onnipotente Zeus, dalla cui onnipotenza si pensava guidata la volontà degli uomini); dall'altro essa era personificata direttamente in una divinità o demonio particolare, la cui essenza fosse costituita dallo stesso stato soggettivo oggettivato. Cosí, a fianco degli dèi olimpici, cui si attribuiva l'influsso sulla condotta umana, si creavano altre divinità corrispondenti alle passioni umane, talora attribuendo loro anche una azione sulla natura, che le convertiva in forze cosmiche (come Eros e il suo contrario Neikos nelle Teogonie) [1], ma piú spesso solo per spiegare processi psicologici e avvenimenti umani. Le Erinni menzionate da Agamennone nell'*Iliade* (XIX, cit.) precorrono le molteplici personificazioni di passioni e azioni umane che ci presenta la *Theogonia* di Esiodo: oltre ad Eros (« che di tutti gli dèi e di tutti gli uomini doma nei petti la mente e la volontà prudente », verso 121 sg.), e al suo compagno Himeros (il desiderio: v. 201), che segue Venere Afrodite, ci sono i Sogni, i Lamenti, le Parche spietate nel castigo, l'Inganno, l'Amicizia e la Discordia, la Fatica, la Dimenticanza, le Sofferenze, le Contese e le Lotte, le Uccisioni e le Stragi, i Discorsi menzogneri, etc. etc. (v. 211 sgg.).

Da Omero ed Esiodo fino ad Eschilo con il suo « demonio vendicatore » (che personifica la predisposizione del soggetto colpevole — individuo o stirpe — a ricadere in nuove colpe) si compie pertanto il processo di creazione di tutti questi esseri divini, per la coscienza

[1] Cfr. a questo proposito la mia *Nota sul contenuto dell'antica teogonia orfica*, in ZELLER-MONDOLFO, I; e W. JAEGER, *The Theology*, etc., capp. I e IV.

soggettiva che l'uomo ha delle proprie passioni: piú tardi questo processo si rivela alla coscienza e riflessione greche, che riconoscono una creazione soggettiva nella pretesa realtà oggettiva. Ma questo riconoscimento non ha bisogno di aspettare Plutarco e Clemente alessandrino, citati dal Bolland (come abbiamo ricordato) nella sua edizione delle *Lezioni di storia della filosofia* di Hegel, perché era stato effettuato tra i greci già molto prima in forma chiara ed esplicita. Quello che era presentimento indiretto in Omero e Senofane, si afferma con evidenza consapevole in varii luoghi delle tragedie di Euripide, dove possiamo riconoscere, in forma piú genuina che in Plutarco o Clemente, la fonte dell'antica affermazione citata da Hegel: « dalle tue passioni, uomo, hai tratto la materia delle tue divinità ».

Nelle sue critiche di miti e leggende, che attribuiscono malvagità e crimini agli dèi, Euripide non solo fa dichiarare ai protagonisti dell'*Heracles furens* (vv. 1340 sgg.) e dell'*Iphigenia in Tauride* (380 sgg.) che quelli sono « miserabili racconti di poeti », con cui gli uomini cercano di gettare su altre spalle le proprie responsabilità (« quelli di qui, essendo essi omicidi, hanno trasferito nella divinità la loro malvagità »: *Iphig. Taur.* 389 sg.), ma in *Troades* (969 sgg.) spiega come, nella creazione di questi miti, è lo stesso soggetto umano che converte sé e le proprie passioni nel dio a cui attribuisce l'irresistibilità dei suoi impulsi interiori. Contro Elena, che vuol giustificare la sua follia per Paride mediante l'influsso delle dee Era e Atena (a causa del giudizio di Paride sulla loro bellezza) e l'azione travolgente di Venere, Ecabe contesta che è stata la stessa Elena, che si è innamorata e resa frenetica nel cuore per la straordinaria bellezza di Paride; e che è stato il suo spirito quello che si è mutato nella dea Cipria Afrodite, seguendo l'usanza dei mortali di personificare in tale dea

tutte le loro folli passioni, come se il nome di *Aphrodite* significasse un legame con la pazzia (*aphrosyne*):

> Eccelleva mio figlio tra tutti in bellezza,
> e vedendolo il tuo spirito si trasformò nella dea Cipria;
> poiché tutte le passioni folli son per i mortali *Aphrodite*,
> e giustamente il nome della dea ha l'inizio di *aphrosyne*;
> e vedendolo in vesti esotiche
> risplendente d'oro, ti sei fatta frenetica nel cuore.
> (vv. 988-992).

Con questa teoria, della personificazione delle passioni umane in divinità corrispondenti, giunge al suo pieno sviluppo la critica della conversione delle malvagità e delle passioni degli uomini in influenze o azioni divine, iniziata da Omero nell'*Odissea* e continuata poi da Senofane. Ora Euripide, approfondendo l'indagine psicologica, dichiara che queste azioni vengono attribuite agli dèi in quanto in essi sono personificate le passioni umane: la personalità di questi dèi non è niente piú che soggettività oggettivata [1]. Troviamo qui, come ho notato altra volta [2], un lontano presentimento della teoria di Feuerbach sull'origine e l'essenza della religione, considerata come oggettivazione o proiezione della soggettività umana. Certamente ci sono notevoli differenze tra la spiegazione del poeta antico e quella del filosofo moderno. La spiegazione di Euripide è parziale, applicandosi solo ad alcune rappresentazioni religiose; quella di

---

[1] A volte questa proiezione della soggettività nell'esteriorità oggettiva è riconosciuta da Euripide come prodotto involontario di un'alterazione mentale, come quando, nell'*Oreste*, 248, Elettra dice al fratello che le Furie sono una mera creazione della sua fantasia. Altre volte Euripide pone il problema della realtà oggettiva e soggettiva degli dèi senza risolverlo, come quando la stessa Ecabe, nelle *Troadi*, 877, chiede se Zeus rappresenta effettivamente la necessità della natura oppure lo spirito degli uomini.

[2] Cfr. la mia *Nota sul Genio ellenico* in ZELLER-MONDOLFO, I, p. 332.

Feuerbach vuol essere totale e comprendere tutto il complesso di tali rappresentazioni. Euripide pensa ad una proiezione diretta di certe esperienze interiori umane (passioni), che si trasformano esse stesse in personificazioni divine; Feuerbach introduce un processo dialettico di opposizioni, per cui le esperienze reali del soggetto umano producono per via di antitesi la concezione del mondo superiore divino. E inoltre ciò che si converte in rappresentazioni divine è in Euripide la soggettività passionale degli uomini, in Feuerbach sono le aspirazioni ed esigenze ideali, che si destano nello spirito umano per reazione alle esperienze vive delle sofferenze e delle miserie.

Il carattere comune consiste nella riduzione o dissoluzione, che entrambi fanno, della rappresentazione religiosa oggettivistica in mera soggettività umana [1]: soggettività delle aspirazioni ideali in Feuerbach, delle passioni reali in Euripide, il quale porta alle sue ultime conseguenze la critica iniziata già da Omero, della conversione delle passioni umane in interventi divini.

Ma in Omero, di fronte alla divinità che incarnava la passione umana, c'era la controparte, affermata nello stesso discorso di Zeus in *Odissea* (I, 32 sgg.), con la divinità che personificava la riflessione razionale preveggente e ammonitrice (Hermes, messaggero di Zeus). E l'epoca dell'illuminismo, cui appartiene Euripide, anche in questo aspetto giunge ad un'affermazione espli-

[1] Il che differenzia la posizione di entrambi rispetto a quella di Epicuro, che concepisce la divinità come personificazione degli ideali umani di felicità e perfezione, considerandola però realtà oggettiva ed esistenza necessaria, non mera proiezione illusoria. Ma accanto a questa risoluzione in pura soggettività, si trovano le teorie di Crizia e (forse) di Prodico, delle quali parliamo in seguito; mentre quella di Democrito (come quella posteriore di Epicuro) ammette la realtà oggettiva degli dèi. Solo per i timori e le rappresentazioni dei castighi divini, Democrito ed Epicuro risolvono in pura soggettività la supposta realtà oggettiva, ora posta nell'al di là, ora in questa vita. Vedere piú oltre.

cita dell'originale e del carattere soggettivi della realtà divina oggettivizzata dalla religione; affermazione espressa (tra gli altri documenti) in un lungo frammento del dramma *Sisifo*, che una tradizione dossografica (cfr. Aezio, I, 7, 2) attribuiva allo stesso Euripide, ma che la critica moderna, in base alla testimonianza di Sesto Empirico, ha rivendicato per Critia. L'attribuzione ad Euripide derivava indubbiamente dall'ispirazione tipicamente illuministica del frammento; la quale tuttavia era comune al gran poeta tragico e ai filosofi della sua epoca, specialmente Democrito e i sofisti. E certamente anche Critia si trova nella corrente dell'illuminismo, ancorché la critica odierna discuta se si possa o no accettare la sua collocazione tra i sofisti, sostenuta da qualcuno dei testimoni antichi [1].

Il frammento del *Sisifo*, ricostruendo (sulle tracce di Democrito e di Protagora, come nota il Jaeger nella citata *Theology of the Early Greek Philosophers*, p. 186) il passaggio dell'umanità dallo stato selvaggio di natura alla vita civile, mediante l'introduzione delle leggi e del castigo dei delitti, si trova di fronte al problema dell'« anello di Gige » [2], cioè alla possibilità di delitti occulti, sottratti ad ogni testimone e pertanto immuni da castighi umani. Per eliminare questa possibilità, l'astuzia dei legislatori inventò, secondo Critia, un testimone ideale, onniveggente ed onnipotente, cui non sfugge nessuna colpa e che nessuna lascia senza la meritata pena. « C'è un demonio (proclama l'astuto legislatore) fiorente di vita immortale, che sente e vede mediante la sua Mente, traboccante di pensiero e attaccato alle cose di

---

[1] Tra quelli che negano la qualifica di sofista a Critia, vi sono H. MAIER, *Socrates*, I, p. 237; NESTLE, *Vom Mythos zum Logos*, p. 400; A. LEVI, *Sulla Sofistica*, II, in *Sophia*, 1938; PERROTTA, *Storia della letteratura greca*, II, p. 168; M. UNTERSTEINER, *I sofisti*, 1949, p. 402 sg.

[2] Cfr. JAEGER, op. cit., e il mio *Moralistas griegos*, Buenos Aires, 1941, c. I.

qui e dotato di natura divina, che udirà tutto quello che si dica tra i mortali e potrà vedere tutto quello che si faccia. E se tu pensi qualcosa di cattivo in silenzio, neppur questo resterà celato agli dèi, poiché essi hanno una sapienza esuberante. Pronunciando questi discorsi, egli introdusse il piú favorevole degli insegnamenti, nascondendo la verità sotto il discorso ingannatore. E disse che gli dèi vivono nel luogo la cui indicazione impressionava al massimo grado gli uomini, il luogo da dove sapeva che vengono i terrori agli uomini e i benefici per la loro vita tormentata, cioè la sfera superiore dove vide che appaiono i lampi e i terribili fragori dei tuoni e il corpo brillante delle stelle del cielo, bel ricamo del saggio artefice Kronos, e da dove provengono le splendenti masse incandescenti degli aeroliti e cade sulla terra l'umida pioggia. E circondò gli uomini di tali timori, che mediante essi, con il ragionamento, a bella posta pose il dio nel luogo conveniente ed estinse l'illegalità verso le leggi.... Cosí credo che in principio qualcuno abbia persuaso i mortali a credere nell'esistenza della stirpe degli dèi ».

È evidente che l'astuto legislatore immaginato da Critia è erede, sia nell'impostazione del problema dell'« anello di Gige », sia nella sua soluzione, di una lunga tradizione, che si era manifestata in Grecia, a partire da Omero con l'« occhio vendicatore degli dèi » (ὄπις θεῶν: cfr. per esempio *Iliade*, XVI, 386 sgg.) e da Esiodo con i suoi trenta mila invisibili e onniveggenti custodi immortali degli uomini (cfr. *Opere e giorni*, 252 sgg.) inviati da Zeus sulla Terra a sorvegliare la condotta e i propositi degli uomini. Non potendo questi mai celarsi alla vigilanza divina (concludeva Esiodo), « è artefice dei proprî mali l'uomo che è artefice dei mali altrui; e il consiglio cattivo diventa pessimo per chi lo delibera; poiché l'occhio di Zeus, che tutto vede e a tutto pensa, si

ferma quando gli piace anche su queste cose »[1]. Ma quello che in Omero e in Esiodo era oggettività di esistenza e azione divine, diventa in Crizia soggettività di credenza umana, introdotta nello spirito popolare dalla finzione dell'astuto legislatore che l'avrebbe creata[2].

Tuttavia, è chiaro che Crizia suppone che codesto legislatore si appoggi su tendenze soggettive o credenze preesistenti nello spirito del popolo, a causa di due categorie di esperienze menzionate nel frammento — quella dei fenomeni terrificanti e quella dei benefici che provengono dal cielo — che erano quelle che avevano dato rispettivamente a Democrito e a Prodico la chiave per spiegare le credenze religiose degli uomini, e che pote-

---

[1] *Opere e giorni*, 265 sgg. Sulla diversa interpretazione di questi versi data da Plutarco e da qualche critico moderno, v. la parte III di questo libro, cap. II.

[2] Come rileva JAEGER (*The Theology*, etc., X, nota 67), la teoria di Crizia precorre la teoria del *come se* di VAIHINGER (*Philosophie des als ob*) e — aggiungiamo — di G. MARCHESINI (*Le finzioni dell'anima*). Si potrebbe definire come un orientamento pragmatista « avant la lettre ». Alla teoria di Crizia e a quella di Prodico e di altri illuministi, che citiamo in seguito, allude PLATONE quando nelle *Leggi*, X, 4, 889 E, scrive: « in primo luogo essi dicono che gli dèi esistono per arte, non per natura; e in virtú di certe leggi; e che sono diversi in luoghi diversi, secondo il modo in cui i legislatori d'ogni paese si sono accordati tra loro per fare le leggi ». I critici moderni certamente non sono concordi nell'identificazione precisa degli autori cui allude Platone. ZELLER (*Die Philos. d. Griechen*, I, p. 1408) e MENZEL (*Hellenica*, 1938, p. 120 sg.) pensano a Crizia; e con essi pure SCHMID (*Gesch. d. griech. Literatur*, München, 1940, III, p. 29), confutando NESTLE (*Philolog. Wochenschr.* 1932, p. 1360 sgg., e *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart, 1940, p. 281), il quale voleva riconoscere nel luogo platonico il pensiero di Protagora; invece UNTERSTEINER (*I sofisti*, p. 298 sgg.) crede che Platone esponga il pensiero di Antifonte, che vedeva negli dèi la personificazione intellettiva di *funzioni* naturali. Questa concezione degli dèi come *funzioni* (nota Untersteiner con Nestle) è documentata per Antifonte dal framm. 17 Diels in ciò che concerne *Afrodite*, che significa le *funzioni afrodisiache*. Tuttavia mi sembra meglio non limitare ad un solo autore l'allusione platonica, che si può legittimamente applicare a vari filosofi, come pensa anche il SAITTA (*L'illuminismo della sofistica greca*, p. 74), che la riferisce a Crizia, a Prodico e alla Sofistica in genere.

vano ridursi (come dice Sesto Empirico nel caso di Democrito) allo *stupore* prodotto dalla grandiosità dei fenomeni esperimentati: quello stupore, che Platone e Aristotele indicheranno poi come fonte prima della filosofia, non meno che del mito [1].

Prodico (la cui teoria ha un'eco nelle *Baccanti* di Euripide: discorso di Tiresia) certamente mostra una visione piú ristretta e unilaterale di Democrito, presentando come sorgente della credenza religiosa unicamente la gratitudine per i benefici della natura, gratitudine che converte in dèi solo le cose e le forze naturali salutari e utili alla vita umana [2]. Analoga posizione unilaterale presenta Antifonte, che vede negli dèi una rappresentazione convenzionale di funzioni naturali, come per esempio in Afrodite che, secondo la sua affermazione (cfr. B 17 in Diels), rappresenterebbe le funzioni afrodisiache. Democrito invece espone una teoria piú completa e comprensiva, considerando — oltre i fenomeni psicologici come le apparizioni (εἴδωλα) di grandezza e di aspetto impressionanti, che si presentano nei sogni — due categorie di esperienze naturali, che sono causa di timore le une e di gratitudine o fiducia piena di speranza le altre: da un lato tuoni, lampi, raggi, eclissi, ecc., che appaiono minacciosi e ispirano terrore; dall'altro il sole, la luna, le stelle, le nubi e la pioggia, le stagioni, il giorno e la notte, etc., che producono beneficî e generano riconoscenza; in una parola, secondo l'espressione di Sesto Empirico, tutti i fenomeni sorprendenti (παράδοξοι) che la natura presenta all'uomo e che lo impres-

[1] Cfr. PLATONE, *Theaet.* 155 d; ARISTOTELE, *Metaph.* I, 2, 982 b.

[2] V. nell'edizione di M. UNTERSTEINER, *Sofisti, Testimonianze e frammenti*, Firenze, 1950, fasc. II, aggiunte alle testimonianze di Filodemo, Cicerone e Sesto Empirico, date da Diels; quelle di Minucio Felice e di Epifanio, e infine quella di Temistio, che conferma l'ipotesi formulata da W. JAEGER (*The Theology*, etc., p. 179 sg.) che Prodico cercasse di far derivare dalla stessa radice anche la religione dei misteri.

sionano per l'influsso reale o supposto che hanno sulla sua vita [1].

In tal modo Democrito offriva a Crizia suggerimenti piú complessi [2], e aggiungeva inoltre l'idea dei personaggi sapienti (λόγιοι), che si presentano al popolo a proclamare l'esistenza di un dio sommo nel cielo (Zeus) e la sua onniveggenza ed onnipotenza, ma senza considerarli, come farà poi Crizia, inventori di una pura finzione da loro non creduta e utilizzata solo per farla credere agli altri, bensí considerandoli assertori convinti di una tendenza al monoteismo, superiore al politeismo delle credenze comuni [3].

Tuttavia le differenze che distinguono le posizioni rispettive di Prodico, Democrito e Crizia non intaccano l'analogia fondamentale costituita tra loro dalla comune partecipazione alla nuova impostazione — soggettivistica — del problema religioso. Come ha messo in rilievo W. Jaeger, « è caratteristico dei sofisti e del loro periodo il fatto che, nell'affrontare questo problema, essi comin-

---

[1] Cfr. SESTO EMPIRICO, *Adv. mathem.* IX, 24; FILODEMO, *De pietate*, 5 a; LUCREZIO, V, 1186 sgg. W. JAEGER, *The Theology*, etc., p. 180 sgg. per la teoria degli εἴδωλα che appaiono nei sogni e il suo legame con la teoria del timore come fonte della religione.

[2] La doppia fonte (timore e speranza) della credenza religiosa secondo Democrito, è stata messa in rilievo per la prima volta da KLEINGÜNTHER, πρῶτος εὑρετής, *Untersuchungen zur Geschichte einer Fragestellung*, in *Philologus*, Suppl. Bd. XXVI, I, 1933. Cfr. ALFIERI, *Il divino in Democrito e in Epicuro* (in *Studi di filosofia greca*, p. 101).

[3] Cfr. il fr. 30 di Democrito (conservato da CLEMENTE, *Protreptico*, 68). La mia interpretazione si differenzia in parte da quella di KLEINGÜNTHER, accettata da ALFIERI (op. cit., p. 101 sg.) nell'attribuire ai λόγιοι ἄνθρωποι l'asserzione di un monoteismo: in questo senso essi *sublimerebbero* (per usare l'espressione di Kleingünther) le rappresentazioni religiose della gente comune. A questo frammento 30 ha dato la dovuta attenzione e importanza anche W. Jaeger, la cui interpretazione delle concezioni religiose di Democrito non è soggetta all'unilateralità, che un riferimento di J. F. CALLAHAN (rassegna del libro di Jaeger in *Traditio*, V, 1947) ha fatto sospettare all'ALFIERI (op. cit., p. 102).

ciano dalla natura del soggetto religioso, invece di seguire gli antichi filosofi naturalisti e partire dalla realtà del divino. Il divino resta ora trascinato nella bufera generale di relativizzazione e soggettivizzazione di ogni tipo normativo »[1].

Ma questo rovesciamento del centro di gravità del problema (caratteristico dell'umanesimo illuminista) era una conseguenza dello stesso punto di partenza, cioè del carattere antropomorfico originario delle rappresentazioni tradizionali degli dèi nel politeismo greco, cui s'era opposta la critica dei filosofi per sostituirvi una concezione impersonale astratta del *divino*. Di fronte a questa antitesi e seguendo la via indicata dalla critica di Senofane, l'illuminismo si rende conto che ogni affermazione (volgare o filosofica) relativa all'esistenza e alla natura della divinità, è un'espressione di rappresentazioni e credenze umane; e in tal modo il problema ontologico (di come sia la realtà divina in sé, al di fuori della mente umana) si converte nel problema psicologico e gnoseologico dell'origine delle rappresentazioni umane della divinità e dei motivi e fondamenti delle credenze religiose. Al problema oggettivo, dunque, si sostituisce, come problema centrale e precedente, quello soggettivo, perché la stessa oggettivizzazione della soggettività umana, da cui erano uscite le concezioni anteriori degli dèi, rendeva inevitabile, una volta riconosciuta, il ritorno alla base soggettiva.

Forse questo legame tra la nuova impostazione del problema e i suoi antecedenti avrebbe potuto esserci confermato dal trattato di Protagora *Sopra gli dèi*, se fosse giunto sino a noi. Le frasi iniziali — le uniche che si sono conservate — cominciano con lo scartare i problemi ontologici, con la dichiarazione dell'impossibilità di sco-

---

[1] Cfr. *The Theology*, etc., p. 188.

prire o di dimostrare l'esistenza o la forma degli dèi, a causa delle condizioni stesse dell'esperienza e della conoscenza umane. È molto probabile pertanto, secondo la congettura di W. Jaeger [1], che Protagora non potesse continuare a trattare il suo tema se non come relativo alle opinioni (δόξαι) umane, secondo il suo principio dell'uomo misura di tutte le cose; e probabilmente anche applicando il criterio pragmatistico dell'utilità in sostituzione del criterio della verità oggettiva; e tutto ciò significava appunto affrontare il problema religioso « dal punto di vista del soggetto, mediante l'analisi dell'uomo stesso » [2].

Questa tendenza, caratteristica dell'epoca illuminista, e comune tanto a Protagora e Prodico quanto a Euripide, Democrito e Crizia, si manifesta in modo particolarmente interessante nella discussione delle credenze relative al castigo divino delle colpe, sia nella vita terrena sia nell'al di là, dove si immaginava che i tormenti spaventosi dell'inferno attendessero i colpevoli.

L'idea di un castigo divino, ineluttabile per i colpevoli anche se questi riescano a sfuggire ad ogni castigo umano (che era il problema dell'« anello di Gige »), aveva avuto una lunga serie di affermazioni, da Esiodo ad Eschilo; alle quali si era aggiunta, con gli orfici, la concezione delle tremende pene infernali, la cui descrizione impressionante troviamo nel decimo libro della *Repubblica* platonica, e la cui rappresentazione figurativa, iniziata nel VI secolo dalla pittura vasale e nel V secolo da Polignoto di Taso nelle pitture della *Lesche* dei Cnidi a Delfi, ci è rimasta nelle pitture degli ipogei etruschi, imitazione di quelle [3].

---

[1] *The Theology*, etc., p. 189 sg.
[2] JAEGER, op. cit., p. 176.
[3] V. la mia *Nota sul Genio ellenico* in ZELLER-MONDOLFO, I, p. 336, e piú oltre, parte III, cap. II.

Contro tutte queste concezioni si rivolge la critica illuminista. Vero è che Critia sembra occuparsi esclusivamente delle concezioni tradizionali, che pongono nella stessa vita terrena la punizione divina delle colpe; ma egli trasforma la creduta esistenza oggettiva di codesta sanzione divina nella soggettività di una credenza umana. Spiegandola per mezzo di una finzione del legislatore, egli sembra indubbiamente semplificare con ingenuo razionalismo il problema della sua formazione; tuttavia, come abbiamo già osservato, egli stesso presuppone come condizione necessaria l'esistenza precedente nell'anima popolare di due categorie di sentimenti preparatorî: i terrori provocati dai fenomeni minacciosi della natura e la riconoscenza generata dai fenomeni benefici. Talché, anche per Critia, la conversione dell'idea di una sanzione divina in una credenza popolare germoglia piú da un processo interiore alle coscienze che da un suggerimento esterno.

E ad un processo interiore, appunto, aveva già pensato Democrito, applicando all'idea del castigo divino lo stesso punto di vista della produzione naturale e spontanea delle credenze religiose, che egli e Prodico avevano applicato all'idea dell'esistenza degli dèi nel cielo.

Infatti Democrito, sviluppando un germe fecondo che, come ho dimostrato in altra occasione, proveniva dal pitagorismo [1] — per il precetto di praticare giornalmente l'esame di coscienza, e per l'esigenza di provare la vergogna delle colpe di fronte a se stessi ancor piú che di fronte agli altri — era giunto ad una teoria della coscienza morale, che dava al problema dell'anello di Gige una soluzione piú soddisfacente di quella adottata poi da Critia. La vergogna di fronte a se stessi e il pentimento, che accompagnano ogni azione scorretta o cattiva

[1] V. il mio *Moralistas griegos*, Buenos Aires, 1941, cap. I.

(cfr. B 43, 84, 244, 264), sono per Democrito un tormento interiore inseparabile dalla coscienza colpevole, e costituiscono cosí per se stessi un castigo ineluttabile (interiore e soggettivo), piú efficace della forza oggettiva ed esteriore della legge e della costrizione, per mantenere gli uomini lontani dal compimento, anche segreto, di azioni ingiuste (B 181).

Ma — e qui troviamo uno dei punti piú interessanti delle teorie di Democrito sulla religione — nel caso in cui si siano commessi dei crimini, la perturbazione interiore della coscienza, che non trova piú pace, genera essa stessa la preoccupazione angustiante del castigo divino. Certamente quest'angustia dell'uomo doveva essere messa in rapporto da Democrito anche con la sua teoria delle apparizioni (εἴδωλα), che gli uomini vedono nei sogni e che sono distinte in benefiche (ἀγαθοποιά) e malefiche (κακοποιά).

L'aspetto di queste apparizioni ha in Democrito una spiegazione in parte oggettiva (in rapporto con i sentimenti e le intenzioni degli esseri da cui procedono), in parte soggettiva (coscienza serena o turbata di chi le riceve). Le apparizioni malefiche procederebbero, per Democrito, secondo l'interpretazione di Delatte [1], dai demoni, i quali differiscono dagli dèi (sempre benevoli verso gli uomini) per essere a volte favorevoli, a volte ostili; ovvero dagli uomini malvagi, secondo l'interpretazione di Alfieri [2], che si appoggia su una chiara testimonianza di Plutarco [3], il quale riferisce che le immagini malefiche sono per Democrito una proiezione dei sentimenti di invidia e di odio di persone malevole, mu-

---

[1] A. Delatte, *Les conceptions de l'enthousiasme dans les philosophes présocratiques*, in *Antiquité classique*, 1934.

[2] V. E. Alfieri, *Il divino in Democrito e in Epicuro*, in *Studi di filosofia greca*, Bari, Laterza, 1950, p. 103 sg.

[3] *Quaest. conviv.* V, 7, 6, p. 682 F. Cfr. Democrito A 77 a, in *Fragm. d. Vorsokr.*

tate in sortilegi. Invece queste apparizioni malefiche non possono mai procedere oggettivamente dagli dèi, perché, come dice espressamente il frammento 175 di Democrito, « gli dèi concedono agli uomini tutti i beni, ora e sempre. Invece tutto ciò che è cattivo, dannoso e inutile, né ora né mai è un dono concesso dagli dèi agli uomini; mentre sono gli uomini stessi che incorrono in esso per cecità intellettuale o per mancanza di saggezza ».

Pertanto, se qualche apparizione di dèi ha per l'uomo un aspetto terrificante, questo doveva esser vincolato da Democrito con lo stato di coscienza dell'uomo, apparendo l'immagine in atteggiamento minaccioso al colpevole, tormentato dalla coscienza dei suoi peccati. È questa, appunto, l'interpretazione soggettivistica, che passa poi da Democrito ad Epicuro e ai suoi discepoli, quando spiegano il carattere terrificante che le rappresentazioni divine assumono nell'immaginazione degli uomini, non con la realtà divina (assai diversa, anche secondo gli epicurei, da queste rappresentazioni), ma con la disposizione interiore dello spirito che le riceve: « vitium vas efficere ipsum »: è lo stesso vaso ricettore che dà la forma alterata al contenuto che riceve [1]. In tal modo, pur non corrispondendo alla oggettiva realtà divina come la concepiscono Democrito e gli epicurei, la credenza nella vigilanza e nell'intervento divino accompagna la coscienza morale umana come freno di somma efficacia contro ogni tentazione di malvagità: « se uno crede che gli dèi sorveglino tutto, non commetterà cattive azioni né di nascosto né apertamente » (Democrito, B 112).

Ma uno degli aspetti piú interessanti di questo timore degli dèi, legato all'agitazione interna della coscienza colpevole, consiste nell'immaginazione dei tormenti infernali, che proietta nell'al di là futuro l'intima

[1] Lucrezio, *De rerum natura*, VI, 17.

angustia presente dello spirito. « Non pochi uomini, che non hanno idea della dissoluzione alla quale è sottoposta la natura mortale, ma che hanno coscienza del loro cattivo operare nella vita, durante tutta la loro esistenza sono agitati da angustie e terrori, perché nella loro mente si formano falsi miti intorno al tempo posteriore alla morte » (Democrito, B 297).

Le rappresentazioni dell'inferno, pertanto, non procedono per Democrito da alcuna realtà oggettiva, ma sono credenze meramente soggettive, prodotte in modo irresistibile dalla cattiva coscienza del colpevole, che proietta in una immaginata vita futura « l'attuale inferno della stessa vita umana » [1]. Cosí Democrito approfondisce piú di qualunque altro illuminista contemporaneo l'interpretazione psicologica delle credenze in una sanzione divina, mediante la loro riduzione ai fondamenti soggettivi, da cui eran germogliate.

Certamente questa corrente di interpretazione soggettivistica, che andava ampliandosi e approfondendosi nell'epoca illuministica, deve aver subíto un arresto nel suo sviluppo, a causa della reazione che interviene in difesa della religione tradizionale, con i processi di empietà contro varî filosofi [2], e con le condanne contro le loro persone e i loro libri (come quello di Protagora sugli dèi). Ma neppure queste persecuzioni impediscono che le teorie citate lascino eredità ed echi; basti ricordare l'eco della teoria del « come se » di Critia, che ci appare in Polibio (*Hist.* VI, 17) e in Cicerone [3] (*De legibus*, II, 7,

---

[1] La frase è di JAEGER, *The Theology*, etc., p. 181. È impossibile per noi stabilire se idee analoghe fossero esposte nell'opera di PROTAGORA, *Sulle cose nell'Ade*, indicata nell'elenco di Diogene Laerzio.

[2] Cfr. E. DERENNE, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au V et au IV siècle a. J. C.*, Liège-Paris, 1930.

[3] V. B. FARRINGTON, « Gli dèi di Epicuro » nel libro *Head and Hand in Ancient Greece*; cfr. trad. spagn., Buenos Aires, ed. Lautaro, 1949.

15), e l'accettazione delle idee di Prodico e di Democrito sull'origine della religione, da parte di Cleante e degli stoici da un lato [1] e di Epicuro e della sua scuola dall'altro. Soprattutto ci interessa qui mettere in rilievo qualche nuovo sviluppo, che la scuola epicurea dà alla spiegazione soggettivistica democritea della credenza nei castighi divini, e qualche influsso che per questa via codesta spiegazione giunge ad esercitare su filosofi di orientamento assai diverso [2].

In un passo molto discusso della sua *Lettera a Meneceo* (p. 124) Epicuro ripudia come *supposizione falsa*, opposta alle *prenozioni* vere (concetti procedenti da sensazioni), la credenza volgare che gli dèi intervengano attivamente per causare danni e dispensare benefici agli uomini, come retribuzione della loro condotta [3]. E vuole

---

[1] Cfr. JAEGER, *The Theology*, etc., p. 249, note 29 e 35.

[2] Intorno alle idee religiose di Epicuro vi è stata negli ultimi decenni una fioritura di indagini e discussioni, a partire dagli importanti saggi di R. PHILIPPSON, *Zur Epikureischen Götterlehre* (*Hermes*, 1916) e *Nachträgliches zur Epik. Götterl.* (*Hermes*, 1918). Oltre le opere generali, come quella di WILAMOWITZ, *Der Glaube der Hellenen*, 1932, etc., ricordiamo: A. KROKIEWICZ, *De dis Epicuri*, in *Eos*, 1929; H. ARMSTRONG, *The Gods in Plato, Plotinus, Epicurus*, in *Classical review*, 1938; A. J. FESTUGIÈRE, *Epicure et ses dieux*, Paris, 1946; B. FARRINGTON, «Gli dèi di Epicuro», etc., 1946 (nel libro: *Head and Hand in Ancient Greece*); F. MARTINAZZOLI, *Epicuro teologo*, in *La parola del passato*, Napoli, 1947; E. PARATORE, *Il fondamento religioso della metafisica epicurea*, in *Ann. d. Sc. Norm. di Pisa*, 1948; C. VICOL, *Considerazioni sulla dottrina teologica di Epicuro*, in *Giorn. it. di filol.*, 1949; V. E. ALFIERI, «Il divino in Democrito e in Epicuro», in *Studi di filosofia greca*, Bari, 1950; R. AMERIO, *L'epicureismo e la morte*, *L'epicureismo e gli dèi*, in *Filosofia*, Torino, 1952-1953, 7; e *Teologia ed etica di Epicuro*, in *Riv. di filos. neoscol.*, 1952, pp. 79-82.

[3] Il testo di questa proposizione dato da Diogene Laerzio diceva che, secondo le opinioni volgari, «i maggiori danni sono suscitati da parte degli dèi verso i malvagi, e benefici». Traversari e Gassendi già nell'epoca rinascimentale proposero un'integrazione, aggiungendo a «benefici» le parole «verso i buoni», e questa integrazione è stata concordemente accettata nelle edizioni di USENER (*Epicurea*, 1887), BIGNONE (*Epicuro*, 1920) e BAILEY (*Epicurus*, 1926), e giustificata come «indispensabile» da FESTUGIÈRE, *Epicure et ses dieux*, p. 85, n. 3; ma è stata impugnata da JENSEN

pertanto rettificarla; e per ciò osserva che « in effetti, quelli che sono abituati sempre alle proprie virtú, accolgono quelli che sono come loro e considerano estraneo tutto ciò che è diverso ».

Qui si pone il problema: chi sono questi « abituati sempre alle proprie virtú »? Gli dèi, interpreta il Farrington, fondandosi con lo Jensen sulla lettera di Epicuro a Leonteo, scoperta dallo stesso Jensen nell'opera di Filodemo *De vitiis*[1]: gli dèi che ricevono nel loro seno i buoni e rigettano i cattivi. Tuttavia questo « ricevere nel loro seno » e questo rigettare, che dovrebbero essere effettuati dagli dèi nei confronti degli uomini, sono poi interpretati dallo stesso Farrington nel solo signifi-

---

(*Ein neuer Brief Epikurs*, « Abh. der Ges. d. Wissensch. zu Göttingen », e Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1933), seguito da FARRINGTON (op. cit.); e poi, indipendentemente da Jensen, è stata respinta da C. DIANO (*Note epicuree: Tre passi della terza lettera di Epicuro*, in *Studi it. di filol. cl.*, 1935; e ed. di *Epicuri Ethica*, Firenze, 1946: v. nota p. 104 sgg.), seguito da E. PARATORE (*Il fondamento religioso della metaf. epicur.*, 1948). Jensen (e con lui Farrington) si appoggiava alla lettera di Epicuro da lui scoperta (v. la nota seguente); Diano invece si basa sul confronto con vari testi: di Filodemo (sei testi del *De pietate* e uno del *De dis*), di Lucrezio, Eusebio, Cicerone, Pap. Hercul. 168. Non posso soffermarmi qui a discutere questo punto (e mi limito solo a rilevare che uno dei passi citati di Filodemo: *De pietate*, 100, 9 Gomp., contiene la stessa formula di antitesi: beneficî per i buoni e danni per i malvagi, che Traversari, Gassendi, etc., hanno supposto presente nella *Lettera a Meneceo*); poiché il problema che pongo qui sopra non si riferisce alla proposizione della quale sto parlando in questa nota, bensí alla seguente; e può sussistere con entrambe le versioni, la favorevole e la contraria all'integrazione di Gassendi, ancorché la sua soluzione soddisfacente mi sembri esigere l'integrazione stessa.

[1] In questa lettera (il cui testo ricostruito da JENSEN e accettato da FARRINGTON è stato molto discusso dalla critica: cfr. BIGNONE, *Arist. perd.*, II, p. 134 e R. AMERIO, *L'epicureismo e il bene*, in *Filosofia*, 1952, nota 6), Epicuro ne riproduceva un'altra anteriore a Mitre, dove fingeva un dialogo tra lui stesso e il dio Esculapio. Alla preghiera che Epicuro gli rivolgeva, Esculapio rispondeva assicurandogli esplicitamente l'approvazione e la protezione divina. Tutto ciò secondo la ricostruzione (molto discussa) di Jensen. Tuttavia è certo che Filodemo contro le accuse di empietà cita testi epicurei, che parlano di dèi propizi (cfr. BIGNONE, II, p. 115).

cato compatibile con la teologia epicurea, e cioè nel seguente modo: « Solo gli uomini di cuore puro — insegnavano (gli epicurei) — possono ricevere chiaramente le immagini che emanano dalla presenza divina; entrando invece nella mente dei malvagi, queste immagini si deformano e generano false concezioni sulla natura degli dèi » (p. 118).

Ma allora non sono gli dèi che ricevono effettivamente gli uomini buoni, ma sono gli uomini buoni che ricevono veramente gli dèi, cioè le loro immagini pure e chiare. Con il che ritorniamo all'interpretazione di Usener, Bignone e Bailey [1], secondo cui sono gli uomini virtuosi che accolgono nel loro spirito i loro simili, vale a dire gli dèi perfetti. Solo cosí possiamo riconoscere con il Farrington l'eco di questo pensiero di Epicuro in quei luoghi di Lucrezio e di Sallustio neoplatonico, dove

[1] Modificata in parte da FESTUGIÈRE (*Epicure et ses dieux*, p. 85) nella sua traduzione di queste righe epicuree: « ceux-ci (les bons) en effet, s'étant familiarisés durant toute leur vie, par leur propre excellence, avec la vraie nature des dieux, reçoivent volontiers dans leur esprit les dieux qui leur sont semblables, tandis qu'ils regardent comme étranger à la nature divine tout ce qui n'est pas tel ». Tuttavia in questa interpretazione (e in quella di Ernout ricordata da Festugière) l'abitudine virtuosa degli spiriti buoni, che Epicuro presenta come condizione previa della ricezione che quelli fanno delle immagini serene e perfette degli dèi, si muterebbe in un risultato della costanza di tale ricezione. Epicuro, in altre parole, direbbe unicamente che l'essere costantemente in familiarità con le vere immagini degli dèi predispone alla continuazione di questa familiarità; e resterebbe senza spiegazione la formazione prima della stessa familiarità, che Epicuro invece voleva spiegare mediante la disposizione soggettiva dei virtuosi. Pare pertanto preferibile l'interpretazione di Bignone e di Bailey, i quali intendono che l'abitudine della virtú e della saggezza stesse predispone alla ricezione delle vere immagini divine. Ad ogni modo, Ernout e Festugière concordano con Usener, Bignone e Bailey nel considerare come soggetto della proposizione i buoni e i saggi. Diano invece, pur concordando con tutti costoro nell'escludere che il soggetto possa esser costituito dagli dèi, crede che esso debba identificarsi con *i molti*, forse gli stoici, « abituati alle proprie virtú »; e pertanto inclina a considerare tutto il luogo come una nota marginale, tolta da un altro libro epicureo (v. *Epicuri ethica*, p. 107, commento alla *Epist. ad Menoec.*).

lo stesso Farrington lo mette in rilievo; e possiamo inoltre trovarlo espresso ugualmente nel frammento di Epicuro, riconosciuto dal Diels nel papiro di Ossirinco (inizio della II colonna) [1]. Su questo frammento si appoggia giustamente l'Alfieri [2] per dimostrare che, secondo Epicuro, la nostra felicità si può considerare proveniente dagli dèi unicamente nel senso che questa felicità dello spirito sereno e del piacere catastematico gli uomini la conseguono nello sforzo interiore di imitare la perfezione spirituale degli dèi, realizzatrice dell'ideale supremo della vita contemplativa. Tale sforzo è il solo culto degno che possiamo rendere agli dèi; ma anche i sacrifici meritano l'approvazione di Epicuro, non perché possano pia-

---

[1] Cfr. DIELS, *Ein epikureische Fragment über Göttervereherung* (« Sitzungsber. d. Preuss. Akad. d. Wissensch. », 1919). Il testo, parzialmente citato da ALFIERI (« Il divino in Democr. e in Epic. », in *Studi di filos. greca*, Laterza, 1950, p. 116), si può vedere interpretato *in extenso* da FESTUGIÈRE, *Epic. et ses dieux*, Paris, 1946, p. 99 sgg. Mi limito qui alla citazione di alcune righe dove si giustifica l'offerta di sacrifici e di tutti gli onori agli dèi come un omaggio alla loro perfezione, che ci fa partecipare alla medesima in grado maggiore. « Tu non devi onorare gli dèi, perché pensi di guadagnare in tal modo il loro favore, come si immaginerà chi ti veda compiere atti di pietà, ma solo perché in paragone alla tua beatitudine, vedi di quanto la condizione degli dèi è infinitamente piú augusta.... Abbi cura solo di non mescolare a ciò né il timore degli dèi né la supposizione di poter attirarti il loro favore con l'agire in questo modo.... ». Allo stesso modo Filodemo giustifica la partecipazione del saggio alle feste religiose della città, e l'invocazione degli dèi. « Egli fa un richiamo al dio perfettamente beato per rafforzare la propria beatitudine » (cfr. DIELS, « Sitzungsber. d. Preuss. Akad., 1916, p. 895). E nello stesso senso occorre interpretare un'altra affermazione di Filodemo riferita da Sant'Ambrogio: « voluntatem in homine a Deo auctore creatam adserit principaliter » (fr. 385 a, in Usener, p. 356, 6), che il DIELS (p. cit.) mette in rapporto con le feste religiose. « Nelle feste soprattutto (dice anche il fr. 386 Usener) il saggio, progredendo nell'intuizione della natura divina, mentre ha continuamente il suo nome sulla bocca, giunge a comprendere l'immortalità degli dèi.... Ammira la lor natura e la loro condizione, si sforza di avvicinarsi ad essa, come se aspirasse a toccarla e a vivere con essa, e chiama i saggi amici degli dèi e gli dèi amici dei saggi » (V. sull'argomento le pp. 92 sgg. di Festugière).

[2] Op. cit., p. 115 sgg.

cere agli dèi, ma per la gioia che l'uomo prova nel farli. E da questo stesso punto di vista occorre considerare anche le preghiere, che Epicuro non può giustificare come richiesta di favori, la cui concessione si invoca dagli dèi, ma come orazioni dirette ai medesimi per esprimere attivamente l'aspirazione dell'uomo alla loro perfezione.

In questo senso il *De Pietate* di Filodemo [1] riconosce l'utilità di tali orazioni agli dèi; e l'orazione di Epicuro ad Esculapio (*Lettera a Leonteo*), su cui puntano Jensen e Farrington, ci presenta un esempio delle stesse. Opportunamente l'Alfieri [2] paragona tali preghiere ai discorsi indirizzati mentalmente dal discepolo al maestro (Epicuro), sempre presente al suo spirito come modello di perfezione e simbolo vivente della coscienza morale.

In ogni caso, pertanto, il beneficio e il premio che l'uomo riceve dagli dèi è indubbiamente qualcosa di reale, secondo Epicuro, ma di una realtà puramente soggettiva e interiore allo spirito dell'uomo e procedente dal medesimo, non da una esteriore e oggettiva azione divina. E ugual cosa deve dirsi dei castighi, che volgarmente si suppone provengano dagli dèi contro i colpevoli [3]; su tutto ciò il passo citato della lettera epicurea

---

[1] V. R. PHILIPPSON, *Philodem über die Frömmigkeit* (*Hermes*, 1921) e FESTUGIÈRE, op. cit., p. 90. Filodemo 128, 5 Gomp. (cfr. 13 U) cita le parole di Epicuro: « la preghiera è propria della saggezza, non perché gli dèi si sdegnino se non la facciamo, ma perché noi percepiamo la superiorità della natura divina sulla nostra quanto a potere ed eccellenza ».

[2] Luogo cit.

[3] Sostanzialmente si avvicina molto all'interpretazione sopra citata il commento di BIGNONE alla frase della *Lettera a Meneceo*, 124, da lui tradotta nel modo seguente: « pertanto dagli dèi ritraggono i maggiori danni gli stolti e malvagi, ed i maggiori beni i buoni e i saggi ». Epicuro, commenta il Bignone, non vuole in alcun modo (come gli attribuiscono gli interpreti recenti) negare che dagli dèi possano procedere mali o beni per gli uomini; anzi lo afferma; ma non nel senso che gli dèi operino direttamente per produrre il bene o il male degli uomini (negato in *Massime capitali*, I), bensí nel senso inverso, che tutto dipenda dal concetto che gli uomini hanno della divinità. Quelli che hanno una conce-

a Meneceo trova il suo commento e la sua spiegazione in Lucrezio.

Il luogo di Lucrezio che si deve mettere in rapporto piú direttamente con il citato passo di Epicuro è quello dove Lucrezio attribuisce ad Epicuro di aver considerato lo spirito umano come il *vaso* che raccoglie le impressioni e immagini provenienti dall'esterno. Lucrezio precisamente (*De rerum natura*, VI, 17 sgg.) elogia Epicuro per aver compreso che è lo stesso spirito umano, vaso ricettore degli εἴδωλα degli dèi, quello che li altera e deforma, quando crede che dalla divinità possano venire agli uomini minacce e mali, e quello che si angustia e si tormenta per questi fantasmi, come fanno i bambini che si intimoriscono nel buio:

> Intellegit ibi vitium vas efficere ipsum
> omniaque illius vitio corrumpier intus
> quae conlata foris et commoda cumque venirent.

Tutto ciò, dice Epicuro nella sua *Lettera a Meneceo*, 124, non accade ai virtuosi, perché essi accolgono nel loro spirito sereno solamente immagini divine serene, e non quelle contrarie che sono estranee al loro spirito; accade invece (spiega Lucrezio nei versi che seguono a quelli citati) alle anime inquiete, che sono le sole che possano attribuire ad altri esseri la loro stessa agitazione interiore. E pertanto esse cadono in un errore che è peccato e empietà, cioè quello di attribuire agli dèi cose indegne di essi e totalmente estranee alla loro serenità

---

zione falsa degli dèi, hanno paura della loro vendetta e cercano ansiosamente il loro favore, convertendo la propria vita in infelice e tormentata (cfr. *Lettera a Erod.* 77); mentre i saggi e virtuosi, che hanno un concetto giusto, ricevono il piacere massimo della contemplazione della beatitudine divina, e l'impulso per realizzare nella loro vita l'ideale di codesta serenità (cfr. commento di Bignone alla *Lettera a Menec.* 124, n. 7, e i suoi studi precedenti in *Riv. di filol.*, 1915, e in « Atti Accad. delle scienze di Torino », 1912.

divina (« dis indigna putare alienaque pacis eorum »: VI, 69) [1].

Orbene, questo peccato porta con sé la sua pena, che si può considerare in certo senso come una vendetta della divinità offesa, ma che non consiste, secondo Epicuro e Lucrezio, in un'azione esteriore e oggettiva della divinità, bensí solo nella soggettiva perturbazione interiore della coscienza colpevole, che muta in un vero inferno la vita dello stolto offensore della maestà divina.

> Delibata deum per te tibi numina sancta
> saepe oberunt; non quo violari summa deum vis
> possit, ut ex ira poenas petere imbibat acris,
> sed quia tute tibi placida cum pace quietos
> constitues magnos irarum volvere fluctus,
> nec delubra deum placido cum pectore adibis,
> nec de corpore quae sancto simulacra feruntur
> in mentes hominum divinae nuntia formae,
> suscipere haec animi tranquilla pace valebis.
> Inde videre licet qualis iam vita sequatur.

È evidente che Epicuro e la sua scuola adottano la stessa posizione soggettivistica di Democrito nell'impostazione del problema religioso e nella concezione della funzione punitiva degli dèi. In Democrito abbiamo visto l'al di là e l'inferno considerati una mera proiezione oggettivizzata dall'angustia puramente soggettiva della cattiva coscienza; in Epicuro e Lucrezio troviamo ridotti ad un identico processo psicologico il timore degli dèi e dei castighi divini nella stessa vita terrena. Il castigo divino è qualcosa di reale per gli Epicurei, ma non di una realtà oggettiva che si materializzi in un intervento effettivo degli dèi per applicare ai peccatori la pena meritata, bensí di una realtà puramente soggettiva, che nasce

---

[1] Sul dogma epicureo, che solo i saggi, nella loro imitazione degli dèi, accolgono ciò che è proprio (οἰκεῖον) delle *prenozioni* divine, mentre la maggioranza sovrappone ad esse l'alieno (ἀλλότριον) delle proprie *supposizioni* false, v. C. Diano, *Note epicuree* (in *Studi it. di filol. cl.*, 1935) e Paratore, *Il fondam. relig.*, etc., cit., p. 147.

dalla stessa coscienza del colpevole e si genera nella sua interiorità, ma che proprio per questo fa della sua vita un vero inferno [1].

Questo soggettivismo radicale, comune a Democrito e agli epicurei, innalza ad un piano superiore la teoria del « come se », che in Crizia si presenta in forma rozza e ingenua, e le conferisce un significato piú profondo mediante un'analisi introspettiva della coscienza morale, analisi caratterizzata da finezza e penetrazione considerevoli. Qui possiamo riconoscere uno di quegli « elementi moderni » che, come abbiamo ricordato, Eucken rivendicava al pensiero antico. Non c'è da meravigliarsi, quindi, se questa teoria ha avuto ripercussioni, anche fuori della scuola epicurea e in filosofi di diversissimo orientamento,

---

[1] La conversione della vita di qua in un inferno è precisamente la conclusione enunciata da LUCREZIO nel luogo di *De rerum natura* (III, 978-1023) dove espone l'interpretazione epicurea dei mitici castighi infernali. I supplizî dei grandi peccatori (Tantalo, Tizio, Sisifo, Le Danaidi) sono per gli epicurei simboli del tormento spirituale prodotto in questa vita dalle passioni sfrenate; i mostri infernali (Cerbero, le Furie, le Tenebre paurose e gli orribili vapori del Tartaro) sono i simboli delle pene e delle torture che il colpevole, angustiato e terrorizzato dalla coscienza dei suoi delitti, prevede da parte dei carnefici in questa vita e immagina in forma ancor piú grave, dopo la morte, nel futuro infinito dell'al di là.

Sed metus in vita poenarum pro malefactis
et insignibus insignis scelerisque luella,
carcer et horribilis de saxo iactu' deorsum,
verbera, carnifices, robur, pix, lammina, taedae;
quae tamen etsi absunt, at mens sibi conscia factis
praemetuens adhibet stimulos torretque flagellis,
nec videt interea qui terminus esse malorum
possit nec quae sit poenarum denique finis,
atque eadem metuit magis haec ne in morte gravescant.

In tal modo il crimine appare effettivamente il castigo di se stesso e la vita si muta in un inferno sulla terra stessa:

Hic Acherusia fit stultorum denique vita.

(Cfr. anche R. AMERIO, *L'epicureismo e la morte*, in *Filosofia*, Torino, 1952, paragr. 24).

come possiamo vedere in un capitolo dell'opera *De diis et mundo* del neoplatonico Sallustio (amico e collaboratore teorico dell'imperatore Giuliano), che il Farrington opportunamente ricorda nel suo studio su *Gli dèi di Epicuro* [1].

Certo, l'analogia con gli Epicurei, rilevata dal Farrington nel capitolo di Sallustio, non poteva essere che parziale in un neoplatonico, erede delle idee orfico-platoniche relative all'immortalità dell'anima e alle rappresentazioni escatologiche della beatitudine divina, riservata alle anime virtuose, e dei castighi che attendono quelle malvage, sia mediante le trasmigrazioni, sia mediante i tormenti infernali applicati dai demoni (v. i capitoli XIX-XXI dell'opera sallustiana); idee e rappresentazioni che erano già state prese di mira dalla polemica di Epicuro e dei suoi discepoli.

Ma ponendo unicamente nella vita futura queste sanzioni retributive (cfr. cap. XIX), Sallustio poteva coincidere con gli epicurei nel negare ogni intervento divino nella vita presente degli uomini e nelle loro vicende, e nel ridurre pertanto a pura soggettività la realtà effettiva di quei castighi divini, che i colpevoli prevedono come minaccia oggettiva imminente sulle loro teste. Certamente la teoria epicurea, per la quale durante la vita umana il rapporto degli uomini con gli dèi resta determinato solo dall'orientamento spirituale e dalla disposizione soggettiva dell'uomo stesso, poteva confluire armonicamente con l'analoga teoria neoplatonica della partecipazione degli esseri al divino, sintetizzata poi da Proclo nella sua *Institutio theologica*, capp. CXL-CXLIV.

Questa partecipazione, spiega Proclo, non si attua se-

[1] Influssi epicurei in Sallustio mette in rilievo anche A. J. Festugière, *Epicure et ses dieux*, Paris, 1946, p. IX, a proposito dell'ideale della vita indipendente da ogni sottomissione a poteri esteriori (βίος ἀδέσποτος), che è l'ideale della saggezza. Cfr. Epicuro, *Epist.* III, 133, e Sallustio, cap. XXI.

condo la potenza del divino partecipato — la cui onnipresenza eterna offre dovunque a tutti gli esseri sempre e ugualmente una possibilità di comunicazione o partecipazione — ma secondo la capacità del partecipante di ricevere l'illuminazione divina [1]. Quando un essere si trova preparato e adatto a tale comunicazione, la partecipazione si attua; quando manca o si oscura l'attitudine del partecipante, allora manca o si oscura la partecipazione; la quale torna ad illuminarsi solo allorché la disposizione stessa del partecipante si volge favorevole.

Il cambiamento, dunque, non si produce nella perenne immutabile uguaglianza e onnipresenza divine, ma solo nella mutevole disposizione soggettiva dell'uomo.

Applicata al rapporto dell'uomo con gli dèi relativamente a premî e castighi corrispondenti alla condotta umana durante il corso della vita presente, questa teoria neoplatonica della partecipazione, condizionata dalla soggettività del partecipante e non dalla situazione o azione oggettiva del partecipato, poteva ben portare ad una coincidenza con la teoria soggettivistica degli epicurei, che riduceva alla perturbazione interiore della coscienza col-

[1] In ciò la teoria neoplatonica della conversione a Dio e dell'unione con Lui nell'estasi, si differenzia essenzialmente dalla teoria di Filone. Per Filone l'unione con Dio si realizza unicamente mediante la grazia divina che discende e trascina l'anima umana (cfr. *De ebrietate*, 216; *De migrat. Abr.* 393; *De Cherubim*, 112, etc.); per Plotino, invece, l'anima dell'uomo deve mediante la sua forza e iniziativa innalzarsi verso l'oggetto supremo dell'amore e conseguire la visione di Dio come luce interiore (*Enn.* I, 3°, 1 sgg.; I, 6°, 4-8; V, 5°, 7; etc.). Il che si inquadra nella cornice di una teoria generale della conoscenza professata dai neoplatonici, che si può esprimere con la formula medievale: « quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur », che riproduce il paragone lucreziano del *vaso*; Proclo l'applica alla stessa conoscenza divina quando dichiara che « Dio conosce indivisibilmente le cose divisibili, extratemporalmente quelle temporali, necessariamente le contingenti, immutabilmente le mutevoli; insomma, tutte in modo migliore che secondo il loro ordine.... La conoscenza degli esseri inferiori esisterà negli dèi non secondo la natura degli inferiori, ma secondo l'egregia perfezione degli dèi stessi ». (*Institut. theolog.* 124). V. piú avanti, parte II, cap. III, alla fine.

pevole il cosí detto castigo divino dei peccati. Cosí possiamo spiegarci perfettamente l'accettazione, da parte di un neoplatonico come Sallustio, del punto di vista epicureo esaminato piú sopra, come può vedersi nel cap. XIV del sallustiano *De diis et mundo*, che merita d'esser citato integralmente. « Se alcuno crede ragionevole e vero che gli dèi siano immutabili, ma ha dubbi se si rallegrino dei buoni e respingano i cattivi e se si adirino per i peccati e divengano benevoli quando sono adorati, occorre dire che il dio non si rallegra, poiché quel che si rallegra si affligge pure; né si adira, poiché l'adirarsi è una passione; né si lascia adorare con doni, poiché ciò sarebbe lasciarsi corrompere per il piacere. È empio (pensare) che il divino sia influenzato in bene o in male a causa delle azioni umane. Ma essi (dèi) sono buoni sempre e fanno solo del bene e mai del male, restando sempre identici a se stessi. Siamo invece noi, che quando siamo buoni ci uniamo agli dèi e quando diventiamo cattivi li convertiamo in nemici nostri, ma non perché essi si adirino, bensí perché i nostri peccati non permettono che gli dèi ci illuminino e ci vincolano invece ai demoni punitivi. Se però mediante preghiere e sacrifici troviamo la liberazione dai peccati, non è già che mitighiamo con l'adorazione gli dèi né che li cambiamo, ma è che con le nostre azioni e la nostra conversione al divino, guarendoci della nostra malvagità, nuovamente godiamo della bontà degli dèi. Di modo che dire che gli dèi respingono i malvagi e dire che il sole si nasconde ai privi di occhi è la stessa cosa ».

Premî e castighi, dunque (ripete Sallustio con gli Epicurei), che si ricevono durante la vita umana, non procedono da un intervento oggettivo degli dèi, ma dalla soggettività della coscienza dei buoni e dei malvagi rispettivamente; e consistono nello stesso stato interiore dello spirito, che in un caso si sente unito alla bontà di-

vina e nell'altro vincolato ai demoni della punizione. La visione dipende dall'occhio, dice Sallustio, cosí come gli Epicurei dicevano che la forma delle immagini ricevute dipende dal *vaso* ricettore: l'elemento essenziale e decisivo si trova per entrambi nella soggettività della coscienza umana.

Con queste teorie soggettivistiche, pertanto, si compie nel campo delle concezioni religiose dell'antichità classica il ciclo, che aveva avuto come punto di partenza la proiezione della soggettività umana nella rappresentazione della realtà oggettiva sovrumana. I filosofi che abbiamo ricordato rappresentano nella teologia antica una corrente che, nella sua revisione critica delle credenze religiose, arriva a risolvere l'elemento oggettivizzato nella sua sorgente soggettiva originaria; il che mette in evidenza l'errore dell'opinione tradizionale, che caratterizza come oggettivistico tutto il pensiero antico senza eccezioni.

Ma mette pure in evidenza l'errore di chi, come John Dewey nel saggio *The Objectivism - Subjectivism of Modern Philosophy*[1], vuole rettificare l'opinione tradizionale ricordata, osservando che il pensiero antico non può dirsi *oggettivo* dal suo punto di vista proprio, che era ancora *ingenuo*. La caratterizzazione di un pensiero come oggettivista o soggettivista (dice il Dewey) suppone che « la distinzione tra l'*oggettivo* e il *soggettivo* sia già stata fatta in modo cosciente e sia già divenuta corrente. Ed è appunto questa distinzione quella che non appare in alcun modo nel pensiero greco.... Ciò che si può dire veramente sulla filosofia antica in opposizione a quella moderna è che quella è *ingenua*, indicando con

[1] Pubblicato per la prima volta in *Journal of Philosophy*, I, 1941; riprodotto nel libro *Problems of Men*, New York, 1946: e in italiano in *Riv. di filos.*, 1950; questo saggio ritorna su idee già sviluppate nel libro *Reconstruction in Philosophy* (1920).

ciò la condizione in cui non si distingue tra oggettivo e soggettivo » [1].

Questa posizione ingenua il Dewey la trova nel fatto che gli antichi attribuivano alle cose, che noi chiamiamo fisiche, le qualità di emozione e volizione, che noi attribuiamo alle persone, vale a dire nel fatto che essi si ponevano in una posizione che si può chiamare *animistica*, in quanto proiettavano nel mondo *esteriore* le qualità conosciute come psichiche e personali.

Orbene, appare ormai chiaro da ciò che abbiamo visto relativamente alle correnti soggettivistiche, che siamo venuti esaminando nel campo religioso, che la posizione ingenua è stata in questo campo solo il punto di partenza del pensiero greco; ma che il punto d'arrivo è stato assai diverso, denunciando per bocca dei vari filosofi (dai sofisti e da Democrito agli epicurei e a Sallustio neoplatonico) come mere proiezioni dell'interiorità soggettiva ciò che certe rappresentazioni religiose davano come realtà oggettive. Raggiungendo e affermando in modo tanto deciso questo punto di vista, i filosofi ricordati uscivano certamente dall'oggettivismo, che si suole attribuire al pensiero antico; ma non per rimanere nella posizione

---

[1] La tesi del DEWEY, di cui mi limito ad esaminare solo l'aspetto che interessa per il mio argomento presente, è piú complessa. Nel suo aspetto principale parte da una accettazione (provvisoria) della definizione del pensiero antico come *oggettivo* se lo si considera dal punto di vista attuale, cioè nel suo contrasto rispetto alle tendenze soggettivistiche della filosofia moderna. Ma il Dewey non accetta per questa filosofia moderna tale caratterizzazione unilaterale, e vuole definire come « oggettivismo-soggettivismo » la sua posizione, riconoscendo in essa, di fronte al soggettivismo, anche un oggettivismo maggiore di quello della filosofia antica, per l'interazione cooperatrice che si attua in essa tra i due gruppi di condizioni dell'esperienza: soggettive (fattori personali-sociali) e oggettive (materia fisica). Questa interazione si produce in quanto l'esperienza realizzata « ha importanza conoscitiva solo in relazione all'esperienza possibile, cioè, come base, segno, prova di previsioni e anticipazioni ». Tuttavia a questo riguardo il Dewey avrebbe potuto ricordare, con altri pragmatisti, il precorrimento di questo punto di vista offerto nell'antichità da Protagora.

ingenua che il Dewey attribuisce loro, dato che la loro riduzione della supposta realtà oggettiva a una mera soggettività doveva appoggiarsi su una chiara coscienza della distinzione e opposizione tra soggettivo e oggettivo.

Questa coscienza poteva avere applicazione nel campo delle credenze religiose, in quanto era stata raggiunta in una forma generale, applicabile ugualmente nel campo degli altri problemi filosofici. Talché l'interrogativo che ci si pone in base alla verifica già fatta, è il seguente: si è realizzata o no (e in che misura, eventualmente) tra gli antichi la possibilità di applicare ad altri problemi filosofici questa coscienza dell'opposizione tra soggettivo e oggettivo? Questo interrogativo, che non può piú essere eluso mediante la supposta soluzione del Dewey, ci impone indagini e prove sistematiche in ciascuno dei tre campi, in cui al genio dell'età classica è stata negata la capacità di comprensione della soggettività, vale a dire: la teoria della conoscenza, quella della coscienza morale e quella della « creatività » dello spirito.

Intraprenderemo ora, pertanto, questa indagine.

Parte Seconda

LA SOGGETTIVITÀ NELLA GNOSEOLOGIA ANTICA

Chiarimento preliminare.

In un orientamento oggettivistico come quello che si suole attribuire al pensiero antico, le teorie della conoscenza dovrebbero concepire la verità come una coincidenza della mente (in tutto il sistema delle sue rappresentazioni e idee) con la realtà oggettiva, sia questa considerata come mondo sensibile alla maniera del naturalismo presocratico, sia come mondo intelligibile alla maniera dell'idealismo platonico. La verità per un pensiero oggettivista non può essere che il riflesso esatto e fedele, nella mente, del reale esteriore alla stessa: non solo il contenuto della conoscenza, ma anche le forme, le relazioni, le leggi mentali debbono esser lo specchio di quelle reali; debbono essere adeguamento e conformità piena e totale della mente alla realtà oggettiva.

Veritas est adaequatio mentis et rei: questa formula, simile alla definizione adottata da San Tommaso[1] e da

---

[1] Certamente la definizione tomistica: « veritas intellectus est adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse quod non est » (*Contra Gentiles*, I, 59; *Quaest. disp. de verit.* I, a. 2; *Summa theol.* I, quaest. XVI, a. 1-2; quaest. XXI, a. 2) pur essendo assai spesso interpretata come espressione di un realismo ingenuo, ha un significato piú complesso, che è stato messo in rilievo da Mercier (*Critériologie générale*, ch. II) e da Sertillanges (*S. Thomas d'Aquin*, t. II, p. 181 sgg.). Dopo aver notato che l'operazione intellettuale dove può presentarsi la verità è il giudizio, in cui l'anima, secondo San Tommaso, « non patitur a rebus, sed magis quodammodo agit », Sertillanges aggiunge: « cette conception de la vérité est peu connue, même de ceux qui font profession de thomisme. Elle est pourtant de grande conséquence; car elle implique, au regard de la connaissance intellectuelle, une dose de subjectivité qui peut couper les voies au subjectivisme. La vérité n'est pas, directement, un rapport de nous

gran parte della scolastica medievale, può senza dubbio implicare una certa ambiguità e ammettere due interpretazioni opposte (una conformazione della mente al modello costituito dalla realtà, ovvero una conformazione della realtà al modello offerto dalla mente), a seconda che si consideri l'uno o l'altro dei due termini come il *prius*, ponendo il termine correlativo nella situazione di derivato e subordinato; ma è certo che nell'interpretazione oggettivistica il *prius* dev'essere la *res* ed il *posterius* la *mens*, che deve adattarsi alla realtà e cercare di rifletterla senza alterarla.

L'oggettivismo pertanto non può ammettere, nella vera conoscenza, né contenuto, né forme, né leggi mentali, che non appartengano alla realtà oggettiva e che non siano introdotte nella mente dalla pressione della stessa realtà.

Conseguentemente, ogni volta che in una teoria della conoscenza si trovino elementi, forme o esigenze della soggettività, è evidente che non si può piú parlare di oggettivismo e che si debbono riconoscere in atto delle tendenze al soggettivismo, che possono naturalmente presentare gradi molto diversi di accentuazione e di svolgimento. Nello sviluppo storico della gnoseologia greca queste tendenze al soggettivismo si presentano e debbono esser riconosciute in quattro forme o direzioni principali, nelle quali pare affermata la funzione conoscitiva

---

aux choses: c'est un rapport de nous à nous, en correspondance d'équation avec les choses. Le sujet de la vérité c'est le jugement; et le jugement est tout entier en nous, au lieu que l'appréhension simple a l'un de ses termes en nous, l'autre au dehors. La relation *vérité* est donc une relation purement intérieure ». Tuttavia, come la relazione interiore (giudizio) può essere tanto vera quanto falsa, e solamente « quando questo giudizio è uguale a ciò che è in realtà, il giudizio è vero » (*Contra Gentiles*, I, 59), la « veritas adaequatio intellectus et rei » include come condizione differenziale della falsità la conformità del soggettivo con l'oggettivo. Il *prius* è l'oggettivo e il soggettivo è il *posterius*.

del soggetto: 1) nell'affermazione della concepibilità come criterio della realtà; 2) nella considerazione della volontà come condizione della conoscenza, il che porta ad una concezione attivistica del processo gnoseologico; 3) nelle teorie gnoseologiche di relativismo e fenomenismo; 4) nella scoperta dell'attività sintetica del soggetto come condizione di ogni conoscenza, per cui la gnoseologia antica precorre, in germe, un aspetto fondamentale del criticismo kantiano.

Esaminiamo in particolare ciascuna di queste forme.

Capitolo I.

LA CONCEPIBILITÀ COME CRITERIO DELLA REALTÀ

L'osservazione precedentemente fatta, relativamente alla possibilità di due interpretazioni opposte della formula: *veritas est adaequatio mentis et rei*, trova in questo punto la sua applicazione [1]. In effetti, possiamo trovare, nella storia della filosofia greca, oltre a teorie gnoseologiche oggettivistiche, altre che in certo senso precorrono la definizione della verità come equazione dell'intelligenza con la realtà, ma invertendo la posizione e la funzione reciproca che i due termini hanno nell'interpretazione corrente, oggettivistica. Vale a dire che non danno la priorità alla realtà oggettiva come fondamento della concezione intellettuale e criterio della sua verità, ma al contrario prendono come punto di partenza le esigenze intrinseche della ragione, e si fondano su queste per determinare che cos'è ciò che si può e si deve riconoscere come reale. La concepibilità convertita in criterio della realtà — « nihil aliud enim realitas quam cogitabilitas », dirà Leibniz, cfr. *Philos. Schrift.* I, p. 271 — significa precisamente un'esigenza di adeguamento della cosa all'intelligenza e non dell'intelligenza alla cosa; significa la conversione del soggetto intellettuale, con i

[1] « Veritas est adaequatio rei et intellectus » è la formula attribuita da San Tommaso (*Summa theol.*, parte I, quaest. XVI, art. 2) al libro *De diffinitionibus* di un Isaac, che è probabilmente Abn Jacob Jsaac, figlio di Soliman, morto nel 941.

suoi concetti e principî logici, in giudice e legislatore della realtà oggettiva; il che rappresenta appunto il contrario della concezione oggettivistica, che riduce la verità ad una conformità con le cose, accettata dall'intelligenza.

a) *Gli Jonici.*

Questa affermazione di un dominio della ragione e delle sue esigenze sulle cose la cui realtà appare, all'opinione comune, testimoniata dall'esperienza sensibile, rappresenta l'estrema conseguenza della stessa impostazione iniziale del problema della realtà nella prima filosofia greca. Nel cercare in un principio unitario, eternamente soggiacente e in attività incessante (esigenza della ragione), la spiegazione della molteplicità fluente dei fenomeni in continua variazione (dati dell'esperienza), si tende già a sottomettere la realtà, presentata dai sensi, all'intelligenza che si soddisfa solo nel trovare una natura piú profonda e costante, un essere attivo che possa generare e spiegare il processo perenne del divenire.

L'esigenza razionale di un *essere* si afferma in tal modo di fronte all'esperienza reale del *divenire*; ma si oggettivizza come realtà invece di proclamarsi come necessità mentale. Tuttavia, per questa esigenza razionale, si attribuiscono all'essere primordiale caratteri diversi da quelli appartenenti alla realtà dell'esperienza, tanto attribuendo un'estensione universale a principî che l'esperienza mostra solo come esistenze limitate e circoscritte (l'acqua di Talete, l'aria di Anassimene, il fuoco di Eraclito), quanto concependo principî non offerti dall'esperienza, ma richiesti da un postulato di ragion sufficiente, per la cui esigenza essi vengono affermati come realtà originaria (l'ἄπειρον di Anassimandro o la mescolanza universale primordiale di Anassagora). Il pensiero, con

le sue necessità logiche, si pone come sovrano e legislatore della realtà e la costruisce obbediente alle proprie esigenze.

Tuttavia nei suddetti filosofi operano delle esigenze che essi certamente sentono, ma che non proclamano in modo esplicito e cosciente in una teoria che affermi la sovranità del pensiero sul terreno della realtà. Questo passaggio dall'esigenza implicita all'affermazione esplicita lo ha fatto l'eleatismo con Parmenide [1]; il quale, per averlo realizzato, non può piú esser considerato chiuso ancora in quella indistinzione ingenua tra verità e realtà, che Reinhardt, Calogero ed altri misero in rilievo come caratteristica della logica arcaica, e che si manifesta ancora nella sua pienezza nella posizione mentale degli ionici.

Agli ionici, infatti, possono applicarsi totalmente le osservazioni di Calogero, secondo cui il pensiero primitivo neppure sospetta ancora delle differenze tra il reale e il pensato, tra il modo necessario di essere nella realtà e il modo necessario di essere nel pensiero che se la rappresenta; e pertanto logica e ontologia si fondono per questo pensiero in un'ingenua considerazione del mondo che è, allo stesso tempo e nello stesso modo, logica ed ontologica, indistintamente e inseparabilmente [2].

---

[1] Che l'esigenza espressa da Parmenide fosse implicita nel naturalismo anteriore, lo afferma anche W. JAEGER (*The Theology of the Early Greek Philosophers*, p. 107), nel dichiarare che l'ente parmenideo « sembra in realtà molto simile alla forma pura di quella idea in cui avevano la loro radice tutte le indagini filosofiche precedenti: l'idea dell'esistenza eterna come base di ogni conoscenza ». Per J. ZAFIROPULO (*Anaxagore de Clazomène*, 1948; *L'école éléate*, 1950) l'impostazione iniziale del problema della realtà significa un « système de deux plans », corporeo e spirituale, il primo dominato magicamente dal secondo; per cui egli interpreta come « subjectivisme » tutto il naturalismo presocratico.

[2] Cfr. G. CALOGERO, *I primordi della logica antica* (in *Annali della Scuola Normale Super. di Pisa*, 1935, p. 128 sgg.): « Agli occhi del pensatore primitivo il necessario modo di essere della realtà non si distingue dal necessario modo di essere del pensiero

Tuttavia, aggiunge Calogero, nonostante la tendenza che questa unità arcaica tra verità e realtà manifesta nelle espressioni dei primi filosofi e della tradizione dossografica successiva, presentandosi con l'aspetto del reale anziché del vero, la stessa unità indifferenziata di questa verità-realtà, con la conseguente assenza di ogni dubbio riguardante l'identità del pensiero alla cosa e quindi di ogni diffidenza verso il soggettivo per la sua diversità dall'oggettivo, conduce a considerare senz'altro come qualità necessaria del reale quel che immediatamente si manifesta come qualità necessaria del pensato (loc. cit.). In tal modo, commenta V. E. Alfieri [1], il pensiero arcaico deve giustamente considerarsi come una logica, anziché come un'ontologia.

b) *Parmenide.*

Ma bisogna aggiungere che la preminenza della logica sull'ontologia e il suo carattere di legislatrice e dominatrice della realtà si accentua nella forma piú decisa quando, con Parmenide, le esigenze del pensiero razionale (verità) sono opposte ai dati dell'esperienza sensibile, accettati comunemente come realtà, e si nega a questi dati tale carattere di reali, riconoscendolo unicamente a ciò che si conforma alle superiori esigenze della razio-

---

in cui quella realtà si rappresenta, proprio in quanto egli non sospetta ancora differenze tra il reale e il pensato, e solo contempla la nativa unità di quel che gli si manifesta. La logica non si separa dall'ontologia, né l'ontologia dalla logica, essendo fuse entrambe in una ingenua considerazione del mondo che è nello stesso tempo logica ed ontologica: e perciò dire che presso gli antichi "fisici" non esiste logica, perché la loro indagine è tutta orientata verso la natura esterna delle cose, non è meno erroneo di quanto sarebbe il dire che presso di essi non esiste ontologia, perché le loro concezioni della realtà sono derivate piuttosto da astratte riflessioni logiche che da uno studio obbiettivo della realtà medesima ».

[1] V. E. Alfieri, *Una nuova interpretazione di Protagora e Democrito*, in *Giorn. cr. d. filos. it.*, 1936, p. 68.

nalità. Non si tratta piú qui d'indistinzione ingenua tra verità e realtà, poiché il concetto corrente di realtà è sottoposto ad una critica che distingue in esso le due forme (sensibile e razionale) comunemente unite e confuse, per respingere l'una come contraria alle esigenze della ragione (verità) e affermare l'altra per il suo conformarsi alle medesime. La conversione dell'esigenza implicita (ionici) in esplicita (eleati) porta con sé l'uscita dall'indistinzione, e la costruzione cosciente di un'identità tra verità e realtà, che nasce dalla sottomissione dichiarata dalla seconda alla prima.

Infatti, l'opposizione di Parmenide all'opinione comune (accettata pure dai filosofi anteriori), che ammette la realtà del divenire testimoniata dall'esperienza sensibile, si fonda chiaramente sulle esigenze interiori della ragione. Parmenide ripudia la testimonianza dei sensi esterni e nega la realtà oggettiva del divenire per la contradizione che questo racchiude in sé, ammettendo il passaggio dal non-essere all'essere e viceversa, come se potessero entrambi ugualmente avere una realtà e trasformarsi l'uno nell'altro, cioè identificarsi reciprocamente. Contro quelli che accettano e sostengono il divenire (e specialmente contro Eraclito), « mortali che nulla sanno, gente a due teste », Parmenide dice che « la sconsigliatezza dirige nei loro petti il pensiero vacillante; ed essi si agitano qua e là, muti insieme e ciechi, balordi, schiera d'insensati, ai cui occhi l'essere e il non essere appare lo stesso e non lo stesso, e il cammino di tutte le cose è in direzioni opposte » (B 6).

Essi si conformano ai dati dell'esperienza sensibile, contro la quale Parmenide invoca le esigenze della ragione. « Ma tu allontana il tuo pensiero da questa via di ricerca, e non ti spinga su di essa l'abitudine empirica di lasciar dominare l'occhio privo di un fine, e l'orecchio rumoreggiante e la lingua. Ma giudica con la ra-

gione la prova tanto discussa detta da me » (B 7). Questa prova dev'esser giudicata dalla ragione perché risponde alle esigenze e necessità interiori del pensiero, che Parmenide enuncia dando per la prima volta espressione ai principî d'identità (dell'essere con se stesso: B 2, verso 3) e di contradizione (inconciliabilità dell'essere con il non essere: B 7, verso 1; B 8, verso 20) e al postulato di ragion sufficiente (esigenza, posta agli assertori del divenire universale, di una spiegazione del nascere e della sua collocazione nel tempo: B 8, versi 10 sgg.). La ragione determina le condizioni della concepibilità e la concepibilità si erige a criterio della realtà: le esigenze interiori del soggetto pensante si convertono in arbitre dell'esistenza oggettiva.

Dei due cammini opposti immaginabili: quello che afferma la realtà dell'essere e la sua necessità (impossibilità del non-essere e quindi del divenire), e l'altro che afferma come reale e necessario il non essere (condizione imprescindibile del divenire, che è conversione del non essere in essere e viceversa) [1], Parmenide dichiara che il primo è il cammino della persuasione che segue la verità e il secondo un cammino assolutamente impossibile da percorrere, perché il non essere è impensabi-

---

[1] Oltre questi due cammini opposti, REINHARDT (*Parmenides und d. Gesch. d. griech. Philos.*, Bonn, 1916, p. 34 sgg.) sostenne che Parmenide ne indicò un terzo: quello che ammette l'esistenza simultanea di essere e non essere (cfr. il dualismo pitagorico di cosmo e vuoto, che nell'atomismo si trasforma in affermazione esplicita dell'essere e del nulla). Ma anche prescindendo dalla confutazione di CALOGERO, il quale mostrò che questo terzo cammino distinto da Parmenide era quello di Eraclito, per quanto riguarda la concepibilità e la inconcepibilità interessan solo i due cammini opposti sopra indicati. Recentemente W. JAEGER, *The Theology*, etc., cap. VI, spiegò la terza via come « combinazione inammissibile delle due opposte », ma negò l'allusione a Eraclito. Anche O. GIGON, *Der Ursprr. d. griech. Philos.*, nega tale allusione, che invece io credo, con H. CHERNISS (*The Charact. and effects of Presocr. Philos.*, in *Journ. of the Hist. of Ideas*, 1951) ed altri, che debba esser riconosciuta.

le e inesprimibile (B 2). La possibilità di concepire e quella di esprimere (che dipende dalla prima) sono pertanto condizioni del riconoscimento della realtà; e il loro valore positivo si conferma per via negativa, poiché l'impossibilità di pensare ed esprimere il non essere porta all'identificazione del pensare e del dire con l'essere reale del pensato (e dell'espresso): « Bisogna che il dire e il pensare sia l'essere » (B 6, verso 1); ovvero: « La stessa cosa è il pensare e pensare che è » (B 8, verso 34); o anche: « È la stessa cosa pensare ed essere » (B 3).

Si sa che quest'ultima formula, a causa delle interpretazioni antiche di Clemente (*Stromat.* VI, 23) e di Plotino (*Enn.* V, 1°, 8), ai quali dobbiamo la sua conservazione, diede luogo in epoca moderna ad interpretazioni idealistiche che hanno visto in essa, con il Bauch e forse anche con il Reinhardt [1], un'anticipazione del *cogito ergo sum* cartesiano, ovvero con Von Arnim un'affermazione dell'esigenza d'identità tra soggetto e oggetto al fine di eliminare la dualità dell'essere [2], o anche con Stenzel un presentimento di Kant [3]. Tuttavia il senso vero delle tre formule citate, che debbono essere riconosciute come sostanzialmente identiche tra loro, si trova espresso assai chiaramente in una di esse (B 8, verso 34): « La stessa cosa è il pensare e pensare che è », che non può certo tradursi con un *cogito ergo sum*, bensí con un *cogito ergo est*, vale a dire che deve riconoscersi come affermazione che la concepibilità (e la conseguente possibilità di esprimere, che B 6, verso 1, le aggiunge) è criterio e prova della realtà di ciò che è concepito (ed espresso).

---

[1] Cfr. BAUCH, *Das Sustanzproblem in der griech. Philosophie*, etc., Heidelberg, 1910, p. 43 sg.; REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griech. Philos.*, Bonn, 1916, p. 29 sg.

[2] VON ARNIM, *Europ. Philos. des Altertums* (in *Philos. d. Gegenwart*), p. 126.

[3] Cfr. STENZEL nella rivista *Die Antike* del 1925, p. 250.

Questa interpretazione, che in tempi moderni Zeller, Burnet, Heidel, Joël, Hoffmann, Covotti, Ueberweg-Praechter, Calogero, Herbertz, Albertelli, Zafiropulo, etc.[1] hanno contribuito a ristabilire (nonostante le reciproche differenze di sfumature che le loro spiegazioni presentano), era certamente quella che davano le generazioni contemporanea e immediatamente successiva a Parmenide, come si rileva con la massima evidenza dalla polemica antieleata di Gorgia, nella sua opera *Del non essere ovvero della natura*. Contro il criterio di realtà posto da Parmenide nella concepibilità, per il quale il pensato dev'essere riconosciuto come reale, Gorgia obietta che né le nostre rappresentazioni mentali possono fondare la realtà del rappresentato, né è vero che l'irreale sia impensabile. « Che le cose pensate non esistano è evidente. Se infatti le cose pensate esistono, tutte le cose pensate debbono esistere, comunque alcuno le pensi. Ciò che è inverosimile; ché non è vero affatto che se uno pensi un uomo volante o carri in corsa sul mare, senz'altro un uomo vola o i carri corrono sul mare. Sicché non è vero che il pensato esista. Di piú se il pensato esiste, il non esistente non potrà essere pensato; perché ai contrari toccano contrari attributi.... perciò se all'esistente tocca l'esser pensato, al non esistente toccherà il non esser pensato. Ma ciò è assurdo; perché si pensano anche

---

[1] V. Zeller, *Die Philos. d. Griechen*, I, 6ª ed., p. 687; Burnet, *Early Greek Philos.*, (cap. su Parmenide); Heidel, *On Certains Fragments of the Presocratics*, 1913; Joël, *Gesch. d. ant. Philos.*, I; E. Hoffmann, *Die Sprache u. d. archaische Logik*, 1925; H. Fränkel, *Parmenidesstudien*, Göttingen, 1930; Covotti, *La filosofia nella Magna Grecia e in Sicilia*, Pisa, 1901; Ueberweg-Praechter, *Grundriss der Gesch. d. Philos.*, I; Calogero, *Studi sull'eleatismo*, 1932; Herbertz, *Wahrheitsproblem*, p. 132; Albertelli, *Gli Eleati*, 1939, p. 132 sgg.; Mondolfo, *Il pensiero antico*, 2ª ed., La Nuova Italia, Firenze, 1950; J. Zafiropulo, *L'école éléate*, Paris, 1950, pp. 100 sgg., 112 sg., 298 sg.; W. Jaeger, *The Theology of Early Greek Philos.*, Oxford, 1948; H. Cherniss, *The Charact. and Effects of Presocr. Philos.*, in *Journ. of the Hist. of Ideas*, 1951.

Scilla e la Chimera e molte altre cose irreali. Dunque l'essere non è pensato.... » [1].

La concepibilità razionale di Parmenide si trasforma con Gorgia nella possibilità di rappresentazione; ma si tratta sempre del problema se la mente umana possa o no per mezzo delle sue leggi ed esigenze interiori convertirsi in arbitra della realtà. La polemica di Gorgia, negando che la realtà debba essere equazione del pensiero, sottoposta alle leggi, ai principî e ai postulati del medesimo, ci conferma che la tesi affermativa corrispondente era quella di Parmenide. Solo da questa tesi affermativa, che trasforma la mente in legislatrice e arbitra della realtà, poteva discendere la negazione parmenidea del divenire, il quale è testimoniato senza dubbio dall'esperienza sensibile, ma è contrario (secondo l'eleate) ai principî della ragione e pertanto deve necessariamente esser ripudiato come contraddittorio e assurdo.

c) *I discepoli di Parmenide.*

Da ciò deriva pure la posizione polemica dei discepoli di Parmenide, che cercano nella riduzione all'assurdo, ovvero nella dimostrazione di una contraddittorietà intrinseca, i fondamenti per ripudiare totalmente l'esperienza sensibile e rifiutare il mondo del divenire e del movimento e le sue condizioni necessarie (lo spazio, il tempo, la pluralità), che questa esperienza presenta.

Particolarmente caratteristico, sotto questo aspetto, è il frammento di Melisso (B 8 in Diels) in cui la testimonianza dell'esperienza sensibile è proclamata falsa perché implica, con la pluralità delle cose, il processo del divenire, cioè la trasmutazione reciproca dei contrari, ossia la conversione mutua continua dell'essere in non-essere e viceversa, inammissibile per la sua contraditto-

[1] DIELS, 5ª e 6ª ed., 82, B 3, da SEXT. EMPIR. *Adv. Mathem.* VII, 78-80.

rietà. « Se vi fossero molteplici cose, bisognerebbe che fossero cosí fatte, quale io dico che è l'Uno. Se infatti sono la terra e l'acqua e l'aria e il fuoco e il ferro e l'oro, e gli esseri viventi e i morti, e il nero e il bianco e le altre cose, quante dicono gli uomini essere veramente, se queste cose sono, e noi rettamente vediamo ed ascoltiamo, bisogna che ciascuna cosa sia tale, quale prima ci apparve; e non deve mutare né diventar diversa, ma sempre essere ciascuna qual'è. Ora noi diciamo che rettamente vediamo, e ascoltiamo e intendiamo. Ma a noi pare che il caldo diventi freddo e il freddo caldo e il duro molle e il molle duro, e il vivente muoia e nasca dal non vivente, e tutte queste cose si faccian diverse, e ciò che era e ciò che ora è non sia affatto uguale, ma il ferro, pur essendo duro, si consumi al contatto delle dita perdendosi in tal modo, e ugualmente l'oro e la pietra e ogni altra cosa che sembri esser forte e resistente, e che dall'acqua nascan la terra e la pietra; di modo che accade che non vediamo né conosciamo gli esseri. Queste cose dunque non concordano fra loro.... È chiaro dunque che non vediamo rettamente, né che rettamente ci sembrano esistere quelle molte cose. Perché non muterebbero se fossero veramente; ma ciascuna sarebbe tale quale apparve. Poiché nulla è migliore che ciò che è veramente. Se invece dovessero tramutarsi, dovrebbe perire quello che era e nascere ciò che non era ». Pertanto ciò che non corrisponde alle esigenze della ragione non può essere reale, nonostante che sia testimoniato dall'esperienza; la ragione nella sua attività e non l'esperienza della sua passività determina che cos'è ciò che esiste obiettivamente [1].

---

[1] ZAFIROPULO, *L'école éléate*, cit., p. 247, nota giustamente: « Il peut être intéressant de rélever ici l'idée essentiellement grecque du primat de la raison ». Tuttavia è un po' eccessivo il paragone che fa poi con la *Critica della ragion pura*.

Ugualmente Zenone d'Elea, denunciando per mezzo delle sue *aporie* le contradizioni che sono inerenti tanto alla molteplicità quanto al movimento (e al tempo e allo spazio che dovrebbero condizionarli), vuole arrivare alla dimostrazione dell'irrealtà loro, e dare in tal modo, indirettamente, la prova della realtà dell'essere unico e immutabile parmenideo. Sempre, nei discepoli di Parmenide, come nel loro maestro, sono le esigenze della ragione quelle che decidono che cos'è ciò che può essere reale e che cos'è ciò che deve riconoscersi irreale, nonostante la pressione in senso contrario esercitata costantemente e universalmente dall'esperienza sensibile. Il filosofo si chiude nella torre d'avorio della sua intelligenza e della sua dialettica, e di lí pronuncia la sua sentenza sulla realtà, reclamando la sottomissione della stessa alle esigenze della ragione, legislatrice ed arbitra dell'esistenza oggettiva. È un cammino che procede dall'interno all'esterno, inversamente a quello dell'esperienza sensibile; è una proiezione delle esigenze soggettive della mente nel mondo della realtà oggettiva.

d) *Gorgia.*

Questa stessa proiezione della concepibilità nella realtà Untersteiner la trova nella prima tesi negativa della citata opera di Gorgia (*Del non essere ovvero della natura*), enunciata da Sesto Empirico (*Adv. math.* VII, 76) nella forma seguente: « Se dunque né l'essere esiste, né il non essere, né entrambi, e se oltre queste alternative *non può pensarsi nulla*, nulla esiste ». « La pensabilità, dunque (commenta Untersteiner, *I sofisti*, Torino, 1949, p. 194 nota 67), costituisce il perno di tutto ». Non si deve certo dimenticare che, come abbiamo detto piú sopra, Gorgia nella sua seconda tesi (dell'inconoscibilità dell'ipotetico essere) vuole dimostrare, contro gli

eleati, che la possibilità di pensare o di rappresentarsi qualche cosa non significa la sua realtà; per cui rinnega anche (come osserva lo stesso Untersteiner nel suo commento de *I Sofisti, testimonianze e frammenti*, II, Firenze, 1950, p. 115 sg.) la sua proposizione dell'*Apologia di Palamede*, paragr. 5, che dice di non sapere « come possa uno conoscere come reale ciò che non è accaduto », il che significherebbe considerare (con gli eleati) impensabile l'irreale.

Ma nella conclusione succitata è innegabile che la dimostrazione dell'impossibilità di esistenza nei tre casi enunciati vuole completarsi con l'impossibilità di concepire un altro caso diverso, per dar fondamento alla conclusione che nulla esiste. Per Gorgia, dunque, la concepibilità non basta per dimostrare l'esistenza reale del concepito, ma l'inconcepibilità vale per dimostrare l'inesistenza. Il passaggio dal pensiero alla realtà, dichiarato illegittimo nella forma positiva, ha piena validità per lui nella forma negativa.

Il ripudio della forma positiva era connesso in Gorgia con l'alterazione che egli faceva subire al criterio parmenideo, trasformando (come ho notato) la concepibilità razionale dell'essere nella possibilità di rappresentazione di accadimenti (immaginarî) come il volo di un uomo o la corsa sul mare. Il passaggio dal razionale al sensibile era certamente un abbandono del terreno eleata; ma anche accettando tale passaggio dal razionalismo all'empirismo, altri autori dell'epoca cercavano di conservare parzialmente il criterio di verità affermato da Parmenide, sostituendo il principio della pura concepibilità razionale con un altro piú ampio, quello della conoscibilità che può realizzarsi sia mediante l'esperienza sensibile, sia mediante il pensiero intellettuale.

Questa posizione ci appare in un altro documento dell'epoca, vincolato pure alla discussione del criterio di realtà, vale a dire nel cap. II dello scritto περὶ τέχνης inserito nella collezione ippocratica, ma che, come dice W. A. Heidel (*Hippocratic medicine*, New York, Columbia University Press, 1941, p. 74) « sembra non esser stato scritto da un medico ». Attribuito già da Th. Gomperz (*Apologie der Heilkunst*, e *Griechische Denker*, I) a Protagora; connesso dal Diels (*Fragm. d. Vorsokr.*[5] 87 B 1) per via di opposizione con l'oscuro frammento 1 di Antifonte[1]; attribuito allo stesso Antifonte come manifestazione polemica contro Gorgia da M. Untersteiner (*I sofisti*, p. 288 sgg.); rivendicato per Ippia da E. Dupréel (*Les sophistes*, Neuchâtel-Paris, 1949), che H. Cherniss (*Amer. Journ. of Philol.*, aprile 1952) confuta, opponendogli le molteplici somiglianze con Antifonte, che tuttavia non bastano per identificare lo stesso come autore, questo documento non può uscire dal terreno delle congetture quanto all'identificazione del suo autore, ma, come osservò Heidel, « non c'è motivo per dubitare che debba datarsi dal secolo V e che sia pertanto contemporaneo, se non anteriore, ad Ippocrate » (op. cit., p. 74); il che

---

[1] Cercarono in vario modo di emendare l'evidente corruzione di questo frammento Th. Gomperz, Diels e Bignone (Vedi Bignone, *Studi sul pensiero antico*, Napoli, 1938, p. 218 sgg.). Il Diels, seguito da Joël, Stenzel ed altri, l'interpretò come accettazione della dottrina eleatica; Bignone come polemica contro Protagora; Untersteiner come opposizione a Gorgia (Vedi Untersteiner, *I sofisti*, p. 282 nota e sg.). Esso non doveva collegarsi solo con problemi ontologici ma anche con problemi gnoseologici, per cui si può mettere in relazione con il cap. II dello scritto *Sull'Arte*, come pensò Diels. E si possono pure mettere in relazione con lo stesso capitolo, cosí come con il fr. 1, secondo il Diels, i frammenti 4 e 5 di Antifonte, che parlano di ἄοπτα = ciò che non si vede, ma si crede di vedere e di ἀπαθῆ = le affezioni che non hanno esistenza reale; e inoltre il fr. 7 che torna a parlare di ἄοπτα.

significa porlo appunto nell'epoca della polemica pro e contro l'eleatismo e il suo criterio di verità. In tale polemica questo scritto ci documenta che si era presentata, a lato delle due posizioni opposte di Parmenide e Gorgia, una terza posizione, che ampliava il criterio parmenideo nel senso di fondare la realtà non già sulla pura concepibilità razionale, ma sulla generica conoscibilità, che comprende la possibilità di percezione sensibile congiuntamente con quella di comprensione razionale.

Questo ampliamento certamente mina alla base il criterio del razionalismo puro eleata, ma cerca di mantenere un fondamento alla realtà oggettiva mediante una realtà soggettiva; e corrisponde d'altra parte alla natura pragmatica di ciò che si vuole dimostrare reale. Si trattava, dunque, di dimostrare la realtà effettiva dell'arte medica, negata dai suoi avversari; e la difesa si appoggia sulla possibilità di conoscere tale arte nella sua azione, la quale si coglie mediante la vista e si comprende mediante la ragione.

Come potrebbe avvenire questo, se si trattasse di un oggetto inesistente o di un puro nome? « In genere (dice l'autore) mi pare che non ci sia arte che non sia reale; poiché è assurdo credere che una delle realtà esistenti non esista. Infatti quale delle cose inesistenti potrebbe alcuno affermare che esiste per averne contemplata l'essenza reale (οὐσίην)?

Poiché, se fosse possibile vedere ciò che non esiste, cosí come si vede ciò che esiste, *non comprendo come se ne potrebbe negare la realtà, poiché si vedrebbe con gli occhi e si comprenderebbe con la ragione la sua esistenza.* Ma attenzione, che non può essere cosí; ciò che è, lo si vede e lo si conosce sempre; ciò che non è, né lo si vede, né lo si conosce. Orbene, la conoscenza di ciascuna delle arti si acquista a misura che si siano già mostrate le sue forme specifiche (εἴδεα), e non ne esiste

alcuna che non si veda per via di una forma specifica (ἐκ τινὸς εἴδεος).

Da parte mia, credo che esse presero anche i nomi per via delle loro forme specifiche (διὰ τὰ εἴδεα); poiché sarebbe assurdo pensare che le forme specifiche nascessero dai nomi, e sarebbe impossibile; infatti i nomi degli esseri naturali (φύσιος) sono imposizioni convenzionali (νομοθετήματα), mentre le specie (εἴδεα) non sono imposizioni convenzionali, bensí germogli (βλαστήματα) » [1].

È evidente che la conoscibilità, sia per via dell'esperienza sia per via della ragione, si assume qui come criterio e prova della realtà; ma essendo essa affermata in relazione con oggetti dell'esperienza, appare anche (ed è dichiarato subito dopo) che la stessa conoscenza deve esser considerata come conseguenza dell'esistenza reale: « ciò che esiste si vede e si conosce sempre, ciò che non esiste né si vede né si conosce ». Talché c'è un rapporto di reciprocità: la conoscibilità risulta condizionata dal-

[1] Il testo dice: τὰ μὲν ὀνόματα φύσιος νομοθετήματά ἐστι, τὰ δὲ εἴδεα οὐ νομοθετήματα, ἀλλὰ βλαστήματα. DUPRÉEL (op. cit., p. 243), crede che il genitivo φύσιος dipenda da νομοθετήματα, e traduce: « les noms sont des conventions que la nature impose, mais les réalités sont non des conventions qu'elle impose, mais des productions qu'elle enfante ». Ma cosa vuol dire una imposizione di convenzioni fatta dalla natura? Ciò che è naturale non può essere convenzionale, e viceversa. In vista di tale incompatibilità, DIELS espungeva la parola φύσιος e GOMPERZ (*Corpus medicorum graecorum*, I, 1, p. 10) la separava da νομοθετήματα per unirla a βλαστήματα. Tuttavia mi sembra che possa unirsi φύσιος con ὀνόματα : i nomi della natura (vale a dire degli esseri naturali) sono opposti alle specie (εἴδεα) della stessa natura (sottintesa, invece di ripeterne l'indicazione); i primi sono convenzioni, le seconde produzioni naturali, o germogli. L'opposizione e incompatibilità tra νομοθετήματα e φύσιος, che Dupréel vuole unire nella sua traduzione (« conventions que la nature impose ») è confermata dal paragone, opportunamente proposto da H. CHERNISS nella sua critica a Dupréel, con l'uso parallelo in Antifonte (B 44, col. 2, 30 sgg.) del verbo νενομοθέτηται per le cose di convenzione (τὰ κατὰ νόμον o τὰ τῶν νόμων) nemiche della natura (πολεμίῳ τῇ φύσει) (col. 2, 29 sg.), e di βλάστον (B 15) come indicazione caratteristica della natura.

l'esistenza; ma, come tale, risulta al tempo stesso criterio della realtà, valido tanto positivamente quanto negativamente. Ma in questo rapporto di reciprocità — tra la conoscibilità affermata come criterio della realtà, e la realtà riconosciuta come condizione della stessa conoscibilità — è andata perduta la posizione dominante conferita dall'eleatismo alla concepibilità come criterio incondizionato, valido per la sua propria forza.

E pur attribuendo alla conoscibilità una validità positiva, come Parmenide attribuiva alla concepibilità, l'autore dello scritto περὶ τέχνης si allontana dalla posizione eleata ancor piú dell'antieleate Gorgia, il quale accettava nell'aspetto negativo il valore di criterio incondizionato che negava al pensiero nell'aspetto positivo, quando assumeva l'inconcepibilità come prova dell'inesistenza reale. Ciò che era un'eredità del procedimento eleata di riduzione all'assurdo, sviluppato specialmente da Zenone; e anticipava la critica scettica dei principî e delle forme della realtà fisica (fondata sulla loro inconcepibilità), che esamineremo piú avanti in Sesto Empirico.

f) *I Pitagorici.*

Tuttavia il procedimento della proiezione delle esigenze mentali nel mondo della realtà oggettiva, pur essendo caratteristico degli eleati, i quali, oltre ad applicarlo, lo esprimonon el modo piú deciso, non è loro proprietà esclusiva. Si manifesta infatti, nello stesso tempo, nei pitagorici, tra cui si pone pure la possibilità di conoscenza e comprensione come criterio e base per fondare l'esistenza reale. Caratteristici, sotto questo riguardo, sono alcuni dei frammenti di Filolao [1], che vogliono di-

[1] Certamente l'autenticità dei frammenti di Filolao ha avuto ed ha avversari di grande autorità: da Bywater, Burnet, Doering, Covotti, Heidel, Tannery a Erich Frank (*Plato und die sogenn.*

mostrare la necessità imprescindibile dell'esistenza di un'essenza delle cose, costituita dal numero, per esser questo necessario alla nostra conoscenza e alla nostra comprensione delle cose stesse. Certamente il frammento 6 dichiara che l'essenza è necessaria ugualmente all'esistenza delle cose e alla nostra conoscenza di esse: « non potrebbe essere alcuno degli enti né venire conosciuto da noi, se non esistessero le essenze delle cose, di cui consta l'universo, sia delle limitate sia delle illimitate ». Ma nel framm. 11 la necessità dell'esistenza del numero nelle cose si fonda unicamente sull'impossibilità che qualunque cosa fosse manifesta o conoscibile a qualunque mente, se non esistesse il numero e non costituisse la sostanza dell'ente. « Poiché non sarebbe manifesta a nessuno alcuna delle cose né in se stessa né in relazione ad altre, se non fosse il numero anche la sostanza di questo ».

E piú chiaramente ancora il framm. 4 dichiara che « tutte le cose conosciute hanno un numero; perché non sarebbe possibile senza ciò che nulla fosse compreso né conosciuto ».

La necessità del numero per il pensiero e la conoscenza si converte, dunque, in prova della sua esistenza oggettiva e del suo carattere di essenza delle cose; in altre parole, le esigenze proprie della conoscibilità determinano le condizioni e i caratteri della realtà. I frammenti citati di Filolao lo dicono chiaramente: ma le sue affermazioni proclamano in modo esplicito un orienta-

---

Pythagoreer, 1923) la cui sentenza è apparsa senza possibilità di appello a CHERNISS (*Aristotle's Criticism of the Presocr. Philos.*, p. 386 sgg.). Tuttavia le dimostrazioni che sono state tentate della loro non autenticità non mi hanno convinto, e ho cercato di confutarle nella mia *Nota sulle fonti del pitagorismo*, cap. su « I frammenti di Filolao » in ZELLER-MONDOLFO, II, pp. 367-382, cui rimando per ogni discussione. Questi framm. continuano ad essere accettati come autentici da DIELS-KRANZ, *Fragm. d. Vorsokr.*, 5ª e 6ª ed., 44 B.

mento generale implicito nel pensiero pitagorico, la cui costruzione del mondo obbedisce piú ad esigenze mentali (razionali o estetiche), che ad osservazioni ed esperienze reali. Il che li porta talora nella cosmologia ad intuizioni importanti, che precorrono scoperte fatte molto piú tardi dall'indagine e dall'osservazione scientifiche (come, per esempio, la concezione della forma sferica degli astri e della terra, che essi affermano in base alla perfezione superiore attribuita alla sfera tra le forme geometriche); ma altre volte li porta ad immaginazioni arbitrarie e senza fondamento, come quelle del fuoco centrale e periferico, suggerite dall'eccellenza superiore attribuita al fuoco tra gli elementi, e al centro e alla periferia (termini) tra le posizioni; ovvero quella dell'antiterra, dovuta alla necessità di compiere il numero perfetto di dieci per gli astri in rotazione.

g) *Gli Atomisti.*

Simile conversione delle esigenze interiori della ragione in fondamenti della realtà oggettiva, che è comune ai pitagorici e agli eleati, passa dall'eleatismo ad Empedocle che (come Parmenide) dichiara « impossibile e inesprimibile che ciò che è possa perire » (framm. 12); orienta ed ispira l'idealismo platonico, nella sua affermazione del mondo ideale, eterno e immutabile separato dal mondo del divenire e opposto allo stesso; e si trova anche nel sistema contrario, del materialismo, rappresentato dall'atomismo di Leucippo, Democrito e dei loro discepoli, su cui influiscono i suggerimenti dell'eleatismo, unitamente forse a quelli del pitagorismo [1]. L'esi-

[1] Sopra il legame dell'atomismo con il pitagorismo, v. ARISTOTELE, *De Caelo*, III, 4, 303 a, 4 (in DIELS, *Fragm. d. Vorsokr.* 54, A 15) e la nota relativa di ALFIERI (*Gli Atomisti, testimonianze e frammenti*, Bari, Laterza) con citazioni di E. FRANK, A. REY e del mio libro *L'Infinito nel pensiero dei Greci.*

genza eleatica (razionalista), della permanenza eterna e immutevole dell'essere, ispira infatti la dottrina, fondamentale nell'atomismo, che riduce a pura apparenza soggettiva (*convenzione* e *opinione*) tutte le qualità sensibili variabili, mantenendo come esistenza reale e oggettiva (*verità*) solamente gli atomi e il vuoto (ente e nulla, ossia: δέν e μηδέν: cfr. Democrito A 37 e 49), ossia ciò che resta sempre indistruttibile e uguale a se stesso nei suoi caratteri di estensione e forma (*idee* nella terminologia democritea: cfr. B 5 i, B 6, B 9; e V. E. Alfieri, *Atomos-idea*, Firenze, 1954). Il che precorre la distinzione rinascimentale e moderna di Galileo, Cartesio e Locke tra qualità *primarie* (oggettive, perché necessarie per la concezione delle cose in se stesse) e *secondarie* (soggettive, perché non necessarie per l'idea delle cose in sé, e solo relative ad un soggetto sensibile), e la riduzione che essi fanno del qualitativo in quantitativo; ma obbedisce nell'atomismo antico alle esigenze razionalistiche dei principî di identità e contradizione, che già avevano portato l'eleatismo a ripudiare il divenire per mantenere in salvo l'essere. Per ciò Democrito (B 11, citato da Sesto Empirico, *Adv. math.* VII, 138) chiama *genuina* o *legittima* la conoscenza intellettuale (delle *idee*) sempre coerente, e *oscura* (o *bastarda*) quella sensibile sempre contradittoria [1].

D'altro lato un postulato di ragion sufficiente (come ho notato altra volta) [2] serve a Leucippo e a Democrito per affermare l'esistenza reale, o piuttosto necessaria, di un numero infinito di atomi e di un'infinita varietà delle

---

[1] Sull'equivalenza tra *oscuro* e *bastardo* o *illegittimo*, cfr. Alfieri, *Gli Atomisti*, etc., nota 497 a p. 197 e Italo Lana, *Protagora*, Torino, 1950, p. 86 sg.: entrambi con citazioni di opinioni di varî critici; cfr. anche piú avanti il cap. III, nella parte relativa a Democrito.

[2] Cfr. *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Firenze, La Nuova Italia, parte IV, cap. IX.

loro forme e dimensioni nell'infinità dello spazio universale [1], dichiarando entrambi ugualmente (come ci testimonia Simplicio, *Phys.* 28, 4 sgg. e 15 sgg.) che « nessuna cosa possiede questa forma con maggior ragione che quell'altra », vale a dire che non c'è ragione sufficiente perché si realizzi l'una piuttosto che l'altra delle infinite possibilità concepibili, di modo che la concepibilità di varietà infinite (messa in rapporto con l'idea di un infinito potere della natura) fonda la loro esistenza reale [2].

Come ho osservato nel mio libro citato (*L'infinito*, etc., parte IV, cap. IX), il discepolo di Democrito, Metrodoro di Chio, nell'applicare questo postulato all'affermazione del numero infinito dei cosmi [3], si rendeva conto che il fondamento ultimo della dottrina atomistica della pluralità infinita consisteva nel seguente postulato: che abbia realtà effettiva ciò che il pensiero esiga come reale: « è tutto reale ciò che uno può pensare (come tale) » [4]; il che era espressione di un'esigenza di identità tra razionale e reale, che non si comprenderebbe in una dottrina materialistica (che ha inoltre in Metrodoro profonde infiltrazioni di scetticismo), se non si ricordassero i vincoli di dipendenza che l'atomismo ha nei confronti dell'eleatismo.

---

[1] Metrodoro, discepolo di Democrito, applica la stessa esigenza ai cosmi prodotti dai vortici atomici: cfr. DIELS, 57, A 6.

[2] Lo stesso postulato di ragion sufficiente è implicito nell'asserzione atomistica dell'esistenza necessaria di atomi e vuoto, non meno che nella teoria anassagorica della presenza di tutte le cose in ciascuna (ἐν παντὶ πάντα) di cui Anassagora abbisogna per spiegare il fenomeno del nutrimento.

[3] « Sarebbe ugualmente assurdo che in una pianura infinita fosse nata un'unica spiga e che nell'infinità dello spazio si fosse formato un cosmo unico ». Cfr. DIELS, 57, A 6.

[4] πάντα ἐστίν, ὃ ἄν τις νοήσαι: cfr. DIELS 57, B 2, e ALFIERI, *Gli Atomisti*, nota a questo frammento, dove egli aderisce alla mia interpretazione, spiegando la sua traduzione: « *tutto* significa tutto ciò che può esser pensato », nel significato che, poste le condizioni della concepibilità dei fenomeni, sono date le condizioni per la loro esistenza reale.

h) *La critica di Aristotele e la sua teologia.*

Così si afferma anche nell'atomismo la corrispondenza della realtà alla possibilità giudicata dalla mente (concepibilità); e agli atomisti, insieme ai pitagorici, allude probabilmente Aristotele in *Physica*, III, 4, 203 b, quando, polemizzando contro gli assertori della realtà dell'infinito in atto, riconosce come la principale e la piú potente di tutte le loro argomentazioni e la piú idonea per mettere in difficoltà i loro avversari, quella che deduce dall'infinità (soggettiva) del pensiero l'infinità reale (oggettiva) del numero, delle grandezze matematiche e dello spazio fuori dal cielo.

Aristotele avrebbe potuto porre tra queste deduzioni dal pensiero alla realtà anche la seconda delle cinque argomentazioni in favore dell'esistenza in atto dell'infinito, esaminate da lui; cioè l'infinita divisibilità delle grandezze matematiche. Infatti, l'infinità del processo mentale della divisione (utilizzata anche da Zenone di Elea nelle sue *aporie* della *dicotomia* e dell'*Achille*), aveva portato i pitagorici ed Anassagora ugualmente alla concezione dell'infinitesimale e alla sua applicazione (specie da parte di Anassagora) al terreno della fisica [1].

Ma tra le deduzioni pitagoriche dal mentale al reale, Aristotele doveva tener presente specialmente la conclusione dell'infinità reale dello spazio dedotta dall'infinita possibilità mentale del prolungamento delle parallele, e ancor piú la celebre argomentazione di Archita, che voleva provare la realtà oggettiva dello spazio fuori dal cielo, all'infinito, immaginando un avanzamento ideale fino ai pretesi confini del mondo, e dichiarando logicamente assurdo che non si potesse estendere il braccio di lí in avanti. Questa argomentazione vien raccolta poi da-

[1] Veggasi, su questo punto, E. FRANK, *Plato und die sogenn. Pythagoreer.*

gli epicurei; e Lucrezio (*De rerum natura*, I, 968 sgg.) la sviluppa distinguendo le due possibilità contrarie logicamente possibili: quella di effettuare l'avanzamento (della freccia, sostituita al braccio di Archita) in quanto si trova ancora spazio libero, e quella di essere impedito da una resistenza, per concludere da entrambe ugualmente l'esistenza di una realtà fisica ulteriore, e cosí via all'infinito [1].

Certamente in questo caso la deduzione del mentale al reale non pare accompagnata dalla coscienza e dall'intenzione di effettuare il passaggio dall'una all'altra sfera: manca la distinzione tra le due, e potremmo parlare qui con il Dewey [2] di quella posizione ingenua che non distingue tra il soggettivo e l'oggettivo. Ma questo non distrugge il fatto del ricorso a processi ed esigenze del pensiero per sentenziare sulla realtà oggettiva. Aristotele appunto mette in rilievo questa deduzione dalla concepibilità alla realtà nel caso dell'infinito e le si oppone nella sua *Fisica*: ma non si era egli stesso astenuto da un procedimento analogo nel precorrere nel suo *De philosophia* la prova ontologica dell'esistenza di Dio.

Come ha messo in rilievo W. Jaeger, egli fu colui che « nel terzo libro del Περὶ φιλοσοφίας dedusse per primo l'esistenza di un essere supremo mercé argomenti di rigorosa forma sillogistica.... " Si può ritenere che

---

[1] Rimando per questi punti al mio libro *L'infinito*, etc., parte V. All'esigenza (eleatico-pitagorica) della corrispondenza della realtà esteriore alle necessità interiori del pensiero, che portava i pitagorici e gli atomisti alla conclusione dell'infinità dello spazio universale, vuole sottrarsi Giovanni Filopono nel suo commento alla *Fisica aristotelica*, dichiarando che lo spazio oltre il limite ultimo del cosmo è concepito (senza dubbio) necessariamente dal pensiero, ma manca di realtà (cfr. JOHANN. PHILOP. in *Phys.* IV, 4, *coroll. de loco*, ed. Vitelli, p. 582 sg.). In tal modo, contro l'identità tra razionale e reale, si afferma la loro separazione e opposizione. Cfr. il mio libro citato, parte IV, cap. XIV.

[2] V. la fine dell'ultimo capitolo della I parte di questo libro.

in ogni dominio nel quale vi è una gerarchia di gradi, e quindi una maggiore o minore vicinanza alla perfezione, sussiste di necessità anche qualcosa di assolutamente perfetto. Ora, giacché in tutto ciò che esiste si manifesta una tale gradazione di cose più o meno perfette, sussiste dunque anche un ente di assoluta superiorità e perfezione, e questo potrebb'essere Dio" (fr. 16). C'imbattiamo qui nel germe dell'argomento ontologico, che però, conforme allo spirito della fisica aristotelica, è connesso con quello teleologico »[1].

Jaeger considera giustamente che, nell'ambito dell'idea aristotelica della natura come un regno di forme rigorosamente graduate, questo argomento evita l'errore posteriore di supporre che l'esistenza dell'essere piú perfetto sia un predicato implicito nell'idea stessa di perfezione, in modo che potrebbe dedursi da questa idea per semplice analisi, senza l'aiuto dell'esperienza. Tuttavia con ciò non si evita il passaggio dall'esigenza mentale all'esistenza reale (rimproverato poi all'argomento ontologico di Sant'Anselmo), perché tutta l'argomentazione aristotelica si fonda su esigenze proprie dello spirito per applicarle alla realtà oggettiva, affermando in questa l'esistenza di valori, della loro graduazione e di un valore supremo, la cui assoluta perfezione debba chiudere la scala ascendente e agire come causa finale per attirare a sé l'aspirazione e lo sforzo di tutti i gradi inferiori della scala.

i) *Epicuro e gli Stoici.*

Che qui sia implicito un passaggio dalle esigenze spirituali all'asserzione dell'esistenza reale oggettiva può non essere chiaro per ciò che concerne Aristotele, ma diventa poi evidente nella teologia di Epicuro (legata

[1] W. JAEGER, *Aristotele*, Firenze, La Nuova Italia, 1935, p. 209.

sotto molti aspetti a suggerimenti tratti da Aristotele) [1], che presenta gli dèi come modelli ideali di perfezione. L'esistenza degli dèi, dichiara Epicuro, è logicamente necessaria, « quia necesse sit praestantem esse aliquam naturam, qua nihil sit melius » [2]. Necessaria oggettivamente e soggettivamente al tempo stesso, come fondamento di una religione che sia riverenza e culto verso la perfezione, omaggio disinteressato all'ideale, e si inchini dinnanzi all'eccellenza divina solamente « propter maiestatem eximiam singularemque naturam » [3].

Le esigenze ideali umane sono cosí il fondamento della necessità dell'esistenza divina; la teologia epicurea pertanto può esser considerata un altro documento e un'altra manifestazione di una tendenza assai diffusa tra i greci, cioè quella di sottomettere la realtà alle esigenze dello spirito che la pensa e l'afferma come esistente [4]. Tendenza a volte ancora trattenuta nella forma ingenua dell'indistinzione tra il soggettivo e l'oggettivo,

---

[1] Rimando, su questo punto, al mio libro *L'infinito*, etc., parte V.

[2] CICERONE, *De natura deorum*, II, 17.

[3] Cfr. SENECA, *De beneficiis*, IV, 193. La definizione epicurea, citata sopra, della divinità come « praestantem naturam qua nihil sit melius », si riflette nella definizione della grandezza di Dio data dallo stesso SENECA in *Quaest. natur.* praef. 13-14, nel dire che è « quella di cui non si può pensare nulla di maggiore » (« magnitudo sua.... qua nihil maius excogitari potest ») dove già si anticipa la formula usata da S. Anselmo nel suo argomento ontologico.

[4] Anche per ciò che concerne la natura e la forma degli dèi, Epicuro insiste nell'affermazione che essi debbono essere « contemplati mediante la ragione » (λόγος: cfr. lo scolio di Diogene Laerzio alla prima delle *Sentenze principali*, e AEZIO, I, 7, 34, in *Doxographi graeci*, p. 396), ovvero che la loro natura dev'essere vista con la mente (διάνοια) e non con i sensi (cfr. CICERONE, *De natura deorum*, I, 19, 49: *ut primum non sensu sed mente cernatur*; e poi, 105: *percipi cogitatione, non sensu.* Cfr. anche Philodem. περὶ σημείων καὶ σημειώσεων, framm. 8, citato da PHILIPPSON, *Rheinisch. Mus.*, 109, p. 16, dove si dichiara che il concetto formulato dall'intelligenza umana corrisponde alla verità). Su questi punti si veda C. VICOL, *Considerazioni sulla dottrina teologica di Epicuro*, in *Giorn. it. di filol.*, Napoli, 1949.

ma altre volte sviluppata nella distinzione delle due sfere, con esplicita sottomissione di quella esteriore a quella interiore per l'esigenza (che potremo chiamare eleatica) che il reale obbedisce al razionale, e la concepibilità sia criterio e norma della realtà.

La preoccupazione di tale esigenza può riconoscersi anche nella distinzione epicurea di due categorie di spiegazioni di fenomeni naturali. Da un lato ci sono le spiegazioni (per esempio dei fenomeni metereologici e astronomici), che debbon essere considerate puramente probabili, per il fatto di appoggiarsi ad esperienze fenomeniche e analogie, molteplici e variabili, che pertanto impongono ad un naturalismo coerente l'obbligo di ammettere una pluralità e varietà di possibilità. Ma dall'altro lato ci sono le spiegazioni logicamente necessarie, come la concezione universale dell'invisibile (atomi e vuoto) imposta dalla necessità razionale di rendere concepibili i fenomeni che senza tale spiegazione sarebbero inconcepibili, vale a dire, sarebbero negati, pur essendo innegabili in quanto sperimentali. La prova qui non è piú sperimentale, bensí logica: il principio di contradizione. Per ciò all'esigenza di pluralità di spiegazioni probabili si sostituisce quella della loro unicità e realtà necessaria.

Neppure nel sistema stoico manca la deduzione dalla necessità logica alla realtà oggettiva, come è evidente nella prova decisiva (secondo il parere degli stoici) dell'esistenza e dell'impero universale del fato, che Crisippo cerca nella logica, fondandosi sul principio di contradizione. Si trattava di dimostrare che tutto ciò che accade, cioè qualunque movimento che si produca, si produce per cause antecedenti e pertanto fatalmente, non potendo mancare la sua generazione, posta l'esistenza e l'azione delle sue cause. Ciò che dovevasi dimostrare, dunque, era la preesistenza delle cause per ogni

movimento; e per questo forse Crisippo (secondo quanto ci riferisce Cicerone, *De fato*, 20 sg.) ricorre alla logica.

« Se esiste un movimento senza causa, accadrà questo: che non ogni proposizione (quella che i dialettici chiamano *assioma*) sarà o vera o falsa; poiché ciò che non ha cause efficienti non sarà né vero né falso. Ma ogni proposizione è o vera o falsa. Pertanto non c'è nessun movimento privo di causa. E cosí stando le cose, tutto ciò che accade, accade per cause precedenti; e se è cosí, tutte le cose si producono per opera del fato; per cui consegue che qualunque accadimento è prodotto dal fato ». « Come si vede da questo ragionamento (commenta Credaro, *Lo scetticismo degli accademici*, II, 105), Crisippo si valeva della logica per dimostrare i principî fisici, come se tutto ciò che risponde alle leggi di essa debba avere esistenza reale ».

1) *Gli scettici.*

La stessa tendenza a cercare nella concepibilità il criterio della realtà appare anche nella critica scettica della fisica antica, che ci è stata trasmessa da Sesto Empirico (*Lineam. di Pirron.*, libro III, e *Adversus dogmaticos*, libro III, e IV passim).

Questa critica vuole fondare la conclusione scettica della sospensione del giudizio su tutto ciò che concerne il dominio della realtà naturale, mostrando che tanto i principî efficienti e quelli materiali, quanto tutte le forme e le condizioni dell'essere e del divenire fisici universali hanno eguale probabilità di esistere e di non esistere; ma le difficoltà poste contro la loro esistenza sono essenzialmente relative alla loro concepibilità.

Questa caratteristica appare con particolare evidenza nella critica della causa, dei principî materiali, del corpo e dell'incorporeo; ma si può pure riconoscere nella con-

siderazione del movimento, del mutamento e delle loro forme e condizioni.

La probabilità che la causa non abbia esistenza reale si fonda su tutte le considerazioni relative alla sua concepibilità: impossibile concepire la causa prima di aver compreso l'effetto come suo effetto, e impossibile pure concepire l'effetto come tale senza avere già conosciuto la sua causa; di modo che si cade nella difficoltà del *diallele*. Inoltre, dalla relatività reciproca dei due concetti di causa ed effetto (concepibili e comprensibili entrambi unicamente nel loro rapporto reciproco) si conclude l'impossibilità dell'esistenza reale della causa precedente all'esistenza dell'effetto. « Se la causa, per essere qualcosa di relativo, non può essere concepita prima dell'effetto, mentre invece, per essere concepita come causa del suo effetto, deve essere concepita [come esistente] anteriormente all'effetto stesso, posto che è impossibile concepire una cosa [come esistente] anteriormente ad un'altra, se non può essere concepita prima di questa, è impossibile concepire la causa » (*Lineam. di pirron.* III, cap. 5, 20-28). Il che dimostra che « non conviene affermare che una causa esiste ».

All'inconcepibilità della causa si lega anche l'incomprensibilità degli elementi e dei principî materiali, posto che il corpo dovrebbe essere ciò che ha capacità di fare e subire azioni.

Particolarmente incomprensibile si manifesta la resistenza o impenetrabilità del corpo, essendo incomprensibile il contatto per mezzo del quale si dovrebbe comprendere la resistenza stessa. « Perché se non comprendiamo il realizzarsi del contatto, né secondo il tutto né secondo le parti, il contatto sarà dunque incomprensibile, e cosí pure la resistenza, e perciò anche il corpo » (cap. 7, 46). Ma « con l'incomprensibilità del corpo si conclude pure l'incomprensibilità dell'incorporeo » (§ 49),

che è privazione del corpo. E perciò non è possibile affermare l'esistenza né del corpo né degli incorporei (§ 55), posta la loro inconcepibilità. Ugualmente in *Adversus dogmaticos*, III, 271 sgg. (passo parallelo a quello di *Lineam. di pirron.* III, cap. 15, 106 sgg.), Sesto Empirico dice che « non può la stessa cosa concepirsi al tempo stesso come dura e tenera; per cui l'ente non può, essendo ente, patire ».

Sempre, in questa critica delle realtà fisiche, domina la considerazione della loro concepibilità, come condizione e fondamento dell'esistenza oggettiva; continua così a trasmettersi anche agli scettici l'eredità dell'impostazione eleatica del problema, la cui tradizione appare evidente in certe parti del ragionamento sul movimento (cap. 10, 71) o sul mutamento naturale (cap. 15, 101 sgg.), dove tornano a ripetersi frasi tipicamente eleatiche. Ma tutto ciò non impedisce, senza dubbio, che d'altra parte la polemica scettica si volga a dimostrare che l'intelligenza non può raggiungere gli oggetti reali, e pertanto non può essere criterio della verità (*Lineam. di pirron.* II); tuttavia ciò che non può ammettersi positivamente, lo si ammette in senso negativo, considerando che ciò che risulta contraddittorio o inconcepibile per l'intelligenza e la ragione, non può essere reale. E anche questo è un procedimento tipicamente eleatico, il cui modello è la polemica di Zenone, che è tutta una riduzione all'assurdo delle tesi avversarie.

Così gli scettici ci offrono un altro documento di quell'orientamento caratteristico, che fa della concepibilità il criterio della realtà.

Capitolo II.

LA VOLONTÀ COME CONDIZIONE DELLA CONOSCENZA E LA CONCEZIONE ATTIVISTICA DEL PROCESSO CONOSCITIVO

Nell'esigenza gnoseologica che si può chiamare *eleatica*, ma che, come abbiamo visto, si ripercuote in altre dottrine filosofiche greche, il soggetto si afferma nella sua universalità razionale come legislatore e arbitro della realtà, pretendendo di sottomettere la realtà oggettiva alle proprie norme interiori, invece di adattare e di subordinare la propria intelligenza alla realtà universale. In altre correnti della gnoseologia greca, invece, il soggetto si afferma nell'individualità del suo volere e del suo sentire come fattore primordiale e condizione essenziale della conoscenza; con la qual cosa abbiamo altre forme di riconoscimento della funzione del soggetto nella gnoseologia antica, che lo considerano in ciò che è proprio e caratteristico della sua individualità, e la differenzia dalle altre individualità.

a) *Senofane, Eraclito e ripercussioni posteriori.*

La forma che subordina la possibilità della conoscenza all'elemento volitivo (soggettivo e individuale per eccellenza) si può riconoscere in molti filosofi antichi a partire da Eraclito. Vero è che già in Senofane troviamo una specie di presentimento embrionale del vincolo tra la conoscenza e lo sforzo spirituale volontario dell'uomo,

quando, in un frammento (B 17 in Diels, *Fragm. d. Vorsokr.*) egli dichiara che « gli dèi non hanno mostrato agli uomini tutto fin dal principio, ma gli uomini cercano e col tempo trovano il meglio ». Presentando cosí la conoscenza come conquista umana attiva, che progredisce a poco a poco, anziché come ricezione passiva di un dono divino, Senofane mette in rilievo l'importanza essenziale che ha lo sforzo della volontà umana nel processo dello sviluppo conoscitivo: bisogna cercare, per trovare; e la ricerca implica la tensione dello sforzo come condizione di ogni scoperta e avanzamento delle conoscenze. Cosí come l'avevan detto Esiodo (*Erga* 287) e Solone (fr. 15), e come torna a dire piú tardi Epicarmo, seguito da altri autori nei secoli successivi: « a prezzo di lavori gli dèi ci vendono tutti i beni » (Epicarmo, Fragm. 287 Kaibel = 231 Olivieri; in Diels 23, B 36).

L'idea del conoscere come un *fare* si va delineando cosí con Senofane; ma la prima affermazione esplicita di un orientamento volontaristico in relazione al problema gnoseologico appare con Eraclito.

Si sa che per Eraclito la possibilità della conoscenza e della comprensione della verità è condizionata da una comunicazione della intelligenza individuale con il logos universale, di cui è parte[1]. « Allo stesso modo (ci riferisce Sesto Empirico) che i carboni, avvicinandosi al fuoco, per questa modificazione si fanno incandescenti, e, al contrario, separati da esso, si spengono, cosí anche la parte (del logos universale) derivante dall'ambiente, che ha ricevuto ospitalità nei nostri corpi, con la separazione diventa quasi irrazionale, mentre con la coesione naturale, effettuata mediante la maggioranza dei pori,

---

[1] Le pagine che seguono sintetizzano ciò che esposi piú ampiamente in un articolo sopra *Volontà e conoscenza in Eraclito*, in *Notas y estudios de filosofía* di Tucumán, 1949.

si fa simile al tutto »[1]. Vero è che questa vicissitudine di unione e separazione è stata da Eraclito messa in rapporto anzitutto con cause naturali distinte dall'intervento della volontà, cioè con la successione degli stati di veglia e di sonno. Nelle righe precedenti a quelle citate dice infatti Sesto: « secondo poi Eraclito, avendo introdotto in noi, mediante la respirazione, questa Ragione divina, ci siamo fatti intelligenti, ma nel sonno diventiamo immemori e al destarci ritorniamo nuovamente assennati. Nel sonno, dunque, essendosi chiusi i pori sensitivi, la mente che è dentro di noi resta separata dalla sua coesione naturale con l'ambiente, mantenendosi unicamente la connessione mediante la respirazione come una specie di radice; e cosí separata perde il potere mnemonico che aveva prima. Ma svegliandosi e affacciandosi di nuovo a guardare attraverso i pori sensitivi come attraverso finestre, tornando ad aver contatto con l'ambiente, riacquista il suo potere logico ».

Plutarco [2] conferma la testimonianza di Sesto con una citazione dello stesso Eraclito (B 89 in Diels): « Eraclito dice che gli svegli hanno un mondo unico e comune, mentre ciascuno di quelli che dormono si volge verso un mondo particolare », cioè si separa dalla realtà totale, che lo rende capace di conoscere la verità, come un carbone si separa dal fuoco che lo fa incandescente.

Tuttavia questa separazione non avviene soltanto nel sonno, né il risveglio è condizione sufficiente (pur essendo necessaria) per la vera conoscenza. Vi sono quelli che non si « piegano a guardare attraverso le finestre » aperte; vi sono quelli che, pur svegli, continuano a dormire, e contro essi appunto dice Eraclito (B 73): « non

---

[1] Sesto Emp. *Adv. mathem.* VII, 130. Cfr. in Diels, *Fragm. d. Vorsokr.*[6], 22, A 16.

[2] *De Superst.* 3, p. 166 c.

conviene operare e parlare come dormienti »[1]. La condizione naturale (necessaria) in cui si trova l'uomo sveglio offre a tutti la possibilità della conoscenza vera; ma non basta da sola per convertire la possibilità in realtà effettiva. « A tutti gli uomini (dice il fr. 116 Diels) è concesso conoscere se stessi ed essere savi »; ma i piú non approfittano di questa possibilità naturale, e perciò Eraclito ripete con Biante che « i molti sono cattivi e pochi sono i buoni » (fr. 104). Infatti, per conoscere la verità « occorre aderire a ciò che appartiene a tutti, cioè al comune; perché appartiene a tutti ciò che è comune. Ma, pur appartenendo il logos a tutti, i piú vivono come se avessero una intelligenza loro particolare » (fr. 2). Vivono come carboni spenti per essere lontani dal fuoco che li rende incandescenti; vivono come dormienti anche quando sono desti.

« Pur essendo questo logos sempre presente, gli uomini si rendono incapaci di comprenderlo..., poiché, nonostante che tutto succeda secondo questo logos, essi (gli uomini) rassomigliano ai privi di esperienza, pur avendo esperienza di discorsi e di fatti tali quali io dico.... Agli altri uomini resta celato quanto fanno da svegli, cosí come ignorano quanto fanno da addormentati » (fr. 1).

L'aspro tono di rimprovero, usato da Eraclito, mette in evidenza la sua convinzione che gli uomini siano responsabili della loro incapacità di conoscere e comprendere la verità; incapacità che non procede da una

---

[1] Operare e parlare sono per Eraclito, come per tutta la tradizione greca a partire da Omero, le forme essenziali della vita e dell'attività dell'uomo. Questo binomio si esprime in Eraclito con varie formule: λέγειν καὶ ποιεῖν, ἔπη καὶ ἔργα, λόγος καὶ ἔργον; e quest'ultima è la piú abituale nella prosa presocratica (cfr. il mio articolo *El primer fragmento de Heráclito*, in *Rev. de la Univers. de B. Aires*, 1945, p. 49); ma altre formule (μῦθος καὶ ἔργον; χεῖρες καὶ λόγος; ἔργα χειρῶν καὶ λήματος) si trovano nei poeti (da Omero ai tragici) e in prosatori come Erodoto, Demostene, Lisia, Senofonte, etc. (Cfr. MARTINAZZOLI, *Ethos ed Eros nella poesia greca*, pp. 21 e 282).

condizione obiettiva che gli uomini non possano modificare, cioè dalla natura, la quale invece (come si è visto) offre a tutti la possibilità di conoscere se stessi e di essere saggi, aderendo al logos comune che appartiene a tutti; ma che procede da un atteggiamento soggettivo, cioè dalla cattiva volontà per la quale gli uomini *si fanno* (γίνονται) incapaci di conoscere e comprendere, sottraendosi all'unione con la ragione universale, nonostante la relazione necessaria che hanno con essa.

« Dal logos, con cui sopra tutto hanno continuamente relazione, da questo si separano, e le cose in cui si imbattono giornalmente, queste sembrano loro estranee » (B 72). E neppure vale che si richiami la loro attenzione sul problema: « non si fissa dunque su cose simili la moltitudine di coloro che s'imbattono in esse, né le conosce anche quando le vengono insegnate » (B 17); fanno le orecchie sorde ad ogni insegnamento e ammonimento, e per questa resistenza si rendono incapaci di comprendere. « Gli incapaci di comprendere anche quando odono rassomigliano ai sordi; di essi giustamente afferma il proverbio che *pur essendo presenti restano assenti* » (B 34) [1].

Nello stesso apprendimento sensibile deve intervenire, secondo Eraclito, lo sforzo volontario attivo dell'anima: « ma Eraclito dice (afferma Calcidio) che il movimento interiore, che è lo sforzo dell'anima ossia l'attenzione (*intentio animi sive animadversio*) si estende attraverso i canali degli occhi, e cosí giunge a mettersi in contatto

---

[1] Cfr. anche B 107. GIUS. NENCI, *Il motivo dell'autopsia nella storiografia greca* (in *Studi class. e orientali degli Istituti di archeol. e storia antica della Univers. di Pisa*, 1953), ha segnalato opportunamente un antecedente di questo concetto nell'omerico *Inno a Mercurio*, versi 92 sg.: καί τε ἰδών, μὴ ἰδὼν εἶναι καὶ κωφὸς, ἀκούσας, / καὶ σιγᾶν, ὅτε μή τι καταβλάπτῃ τὸ σὸν αὐτοῦ; ed i seguenti echi in Eschilo: *Agam.* 1623: οὐχ ὁρᾶς ὁρῶν τάδε. *Prometh.* 448: κλύοντες οὐκ ἤκουον.

e relazione con gli oggetti della visione »[1]. È qui anticipata la teoria sviluppata poi dagli stoici, che fa nascere ogni percezione da uno sforzo attivo della ragione interiore (*l'egemonico*), che si serve dei sensi come il ragno delle zampe e il polipo dei tentacoli, per afferrare ciò che vien loro a portata. Ed Eraclito aveva già paragonato l'anima con il ragno vigile e pronto a correre per afferrare la mosca, che si impiglia nella sua tela.

« Come il ragno, stando nel mezzo della sua tela, sente subito quando una mosca rompe qualche suo filo, e cosí corre rapidamente verso quel punto, come se provasse dolore per il filo spezzato; cosí l'anima dell'uomo, se resta offesa qualche parte del suo corpo, si affretta ad accorrervi, come se non tollerasse la lesione del corpo al quale è unita in modo saldo ed adeguato » (B 67 a, citato da Isdoso scolastico nelle sue glosse al commento di Calcidio). Ma non si tratta, per Eraclito, solamente delle percezioni dolorose, bensí di tutte; poiché tutte richiedono « il movimento interiore che è lo sforzo dell'anima o l'attenzione » (come dice Calcidio), ossia esigono che l'anima, « si affacci a guardare » (come dice Sesto Empirico). Talché la stessa percezione sensibile non è pura ricezione passiva, ma implica l'attività dell'anima che va incontro all'impressione sensibile.

E assai piú che nella percezione sensibile questo movimento e sforzo dell'anima è necessario nella conoscenza intellettuale della verità e di se stessi.

« A tutti gli uomini è concesso conoscere se stessi ed essere saggi », dice il fr. 116; ma a patto che essi vogliano conseguire questa conoscenza e sforzarsi di realizzare le condizioni imprescindibili per raggiungerla.

In primo luogo l'uomo deve andare in cerca del-

---

[1] *Chalcid. in Timaeum*, cap. 237, p. 272, ed. Wrobel.

l'oggetto della sua conoscenza; e per questo Eraclito afferma di aver da parte sua soddisfatta la condizione necessaria per la conoscenza del proprio essere: « Ho investigato me stesso » (B 101). E l'investigare e conoscere se stessi implica per Eraclito (come abbiamo visto) investigare e conoscere in se stessi il logos universale (ciò che è comune a tutti), cioè riconoscere l'unione con esso, che sola può accendere la luce della conoscenza vera, cosí come la fiamma fa incandescenti i carboni che vengono a contatto con essa. E qui la disposizione favorevole della volontà si presenta come condizione imprescindibile.

« Coloro che non sanno né udire né parlare » del fr. 19, ai quali Eraclito rivolge il suo rimprovero, erano, secondo quanto ci dice Clemente che cita queste parole [1], gli increduli (ἄπιστοι). i quali oppongono la resistenza della loro inerzia, avversione o sordità intellettuale; perciò Clemente suppone (d'accordo con la tendenza del suo tempo a mettere in rapporto la filosofia greca con suggestioni ed ispirazioni ebree) che Eraclito si sia ispirato alle parole di Salomone: « se ami ascoltare comprenderai, e se aguzzi l'udito sarai saggio » (*Sir.* 6, 33).

L'incredulità, la mancanza di quella disposizione spirituale che il pragmatismo moderno ha chiamato « la volontà di credere », impedisce secondo Eraclito l'investigazione e di conseguenza la conoscenza e la comprensione delle cose.

Clemente, al quale dobbiamo i frammenti di Eraclito relativi a questa teoria gnoseologica, insiste su questo punto. « Piú di tutto si dimostra vera la sentenza del profeta: "se non avete fede, non avrete neppure comprensione" [2]. Questo lo disse anche Eraclito, parafrasando

---

[1] CLEMENT. *Stromat.* II, 24, 5; nell'ed. Stählin, II, 126, 5.
[2] ISAIA, VII, 9: « nisi credideritis, non intelligetis ».

questo giudizio: " se uno non spera l'insperato, non lo troverà, poiché è impossibile investigarlo e penetrarlo " » [1]. E in altra parte [2], citando un altro frammento (B 86), riferito anche da Plutarco [3]: « tuttavia l'incredulità riesce a celare le profondità della conoscenza, secondo Eraclito: per mancanza di fede, dunque, (la maggioranza delle cose divine) sfuggono alla conoscenza ». In tal modo la teoria della conoscenza, nel compiere con Eraclito i suoi primi passi nella filosofia greca, si presenta con un orientamento volontaristico. La volontà assolve una funzione essenziale nella conoscenza e nella comprensione delle cose, che Eraclito non subordina solo alle condizioni oggettive, ma piuttosto alle disposizioni soggettive. Il soggetto non riceve passivamente le impressioni che si offrono ai suoi sensi e alla sua intelligenza, ma solamente quelle che vuole raccogliere e comprendere. Ogni percezione è una appercezione, ogni co-

[1] In DIELS, B 18: da CLEMENT. *Stromat.* II, 17, 4: nell'ed. Stählin, II, 121, 22. Lo stesso frammento si trova citato da TEODORETO, *Therap.* I, 88 (ed. Rader), come esortazione di Eraclito, a lasciarsi guidare dalla fede. Può essere interessante confrontare l'esigenza, affermata da Eraclito, dell'aspettazione dell'inaspettato come condizione necessaria per raggiungere la conoscenza piú profonda della verità, con il precetto negativo: « non aspettare l'inaspettato », espresso nel verso 53 dei *Versi aurei* pitagorici, proveniente secondo A. DELATTE (*Études sur la Littérature pythagoricienne*, 1915) dal « discorso sacro » (ἱερὸς λόγος) del piú antico pitagorismo. I pitagorici presentano come conseguenza benefica dell'aver conseguito la conoscenza vera (« conoscere la costituzione degli dèi immortali e degli uomini mortali, e in che cosa ogni cosa è fugace e in che cosa è eterna, e che la natura è tutta uguale a se stessa »), la rinuncia alla aspettativa dell'inaspettato, che Eraclito accusa di chiudere la via all'indagine e alla scoperta della verità piú profonda. Può essere questo uno degli elementi della polemica antipitagorica di Eraclito, dimenticata da J. ZAFIROPULO (« Le mythe grec traditionnel de Thalès à Platon », introd. a *Anaxagore de Clazomène*, Paris, 1948), quando vuole fare anche di Eraclito un pitagorico. Con la sentenza eraclitea è probabilmente connessa quella di EURIPIDE, *Medea*, 1417: « non si realizza mai l'aspettato, ma la divinità apre sempre la via all'inaspettato ».

[2] *Stromat.* V, 88, 5; nell'ed. Stählin, II, 384, 13.

[3] *Coriolano*, 38, 232 d.

noscenza e ogni comprensione sono un atto di volontà. Il soggetto con la sua disposizione volitiva si trova cosí collocato al centro della gnoseologia eraclitea; e l'influsso della dottrina del filosofo di Efeso, cosí vasto nello sviluppo della filosofia greca, si fa sentire anche sotto questo aspetto sul pensiero posteriore.

L'esigenza eraclitea, della volontà di credere come condizione necessaria per raggiungere la conoscenza, torna ad affermarsi piú tardi con Aristotele nella considerazione del rapporto tra maestro e discepolo. « Deve dunque credere chi apprende » (δεῖ γὰρ πιστεύειν τὸν μανθάνοντα) dice Aristotele in *Sophist. elench.* II, 2; e lo ripete poi, con le stesse parole, Filone ebreo in *De praemiis et poenis*, n. 8, precorrendo la accettazione dell'esigenza eraclitea, che appare poi in Plutarco e Clemente quando citano i frammenti del filosofo di Efeso. Certamente nelle affermazioni di Aristotele e di Filone si introduce un elemento estraneo ai due frammenti di Eraclito, che consideravano il caso dell'investigazione o riflessione personale che conquista la conoscenza, mentre Aristotele e Filone considerano il caso dell'apprendimento e l'atteggiamento ricettivo del discepolo di fronte al maestro, che gli comunica il suo sapere. Per questa via Aristotele e Filone sembrano introdurre un elemento di passività con la fede richiesta al discepolo, affinché possa apprendere; ma occorre considerare che nell'adesione spirituale che si esige da lui, il discepolo è precisamente attivo e non passivamente ricettivo. Certamente il respingere ogni atteggiamento passivo nel discepolo si fa piú evidente e deciso poi nell'attivismo di Plotino, come vedremo piú avanti.

Ma già fra i presocratici la gnoseologia volontaristica di Eraclito aveva avuto ripercussioni evidenti.

Per suggestione ricevuta da Eraclito, probabilmente, Empedocle ha chiara coscienza della resistenza che pos-

sono opporre alla conoscenza e alla comprensione della verità sia l'inerzia sia la sfiducia intellettuali, cioè la mancanza dello sforzo volitivo e della fede reclamati già da Eraclito. Perciò Empedocle insiste nelle sue esortazioni: « contempla ogni cosa con l'intelletto; non rimanere inerte, con gli occhi attoniti » (fr. 17); « considera con tutta la tua capacità come è chiara ogni cosa..... Non ricusare la fede ad alcuno degli organi mediante i quali c'è un mezzo di conoscenza » (fr. 4). D'altra parte Archita si vincola forse con Senofane nell'affermare l'importanza dell'attività investigatrice per la conquista della conoscenza: « dobbiamo, infatti, acquistare sapienza apprendendo dagli altri o indagando con i nostri mezzi ciò che ignoriamo. L'apprendere si fa da altri e con mezzi estranei; l'investigare si fa da se stessi e con mezzi propri; ma trovare senza cercare è difficile e raro; mentre investigando è fattibile e facile apprendere, ma è impossibile per chi non sa cercare » [1].

b) *Protagora, Gorgia ed altri sofisti.*

L'esigenza eraclitea della « volontà di credere » si ripercuote, invece, nella sofistica, specialmente con Protagora [2], che sotto altri aspetti il pragmatismo moderno (specialmente con Schiller) ha riconosciuto come suo

[1] Framm. 3 dell'*Armonica.*

[2] Un'interpretazione di Protagora (ITALO LANA, *Protagora, Pubbl. Facoltà Lettere e Filosofia*, Torino, 1950) mette l'accento specialmente sulla sua dipendenza dal pitagorismo e dall'eleatismo. Invece M. UNTERSTEINER (*I sofisti*, Torino, 1949, p. 35 sgg.) opportunamente mette in rilievo con DUEMMLER (*Akad.*, 177) l'influsso delle dottrine eraclitee dei contrarî e del logos, e riconosce con Platone nell'eraclitismo una delle fonti vitali della dottrina di Protagora, ma limitandola nel senso che Protagora prenda da Eraclito il problema e niente altro. Tuttavia la gnoseologia protagorea si riallaccia ad Eraclito non solo per il problema del διττὸς λόγος, ma anche per il riconoscimento della credenza e predisposizione soggettive come fattori determinanti dell'orientamento conoscitivo.

precursore. Nell'affermare che « sopra ogni tema possono farsi due discorsi in perfetta antitesi tra loro »[1], Protagora era portato a considerare come questione di credenza o di disposizione individuale soggettiva la scelta che ciascun uomo fa di uno dei due come verità. La differenza reale tra i due opposti non è pertanto, per Protagora, una distinzione tra verità e falsità, ma piuttosto tra credenza utile e dannosa, perché il problema della conoscenza, in cui l'uomo è l'unica misura, deve essere posto secondo lui in termini di previsione di esperienze future. Talché, nel porre il problema della educazione come quello fondamentale e centrale di tutta la dottrina sofistica[2], Protagora non lo presenta come problema del metodo che possa portare alla scoperta e al riconoscimento di una verità oggettiva, ma come problema della formazione di una disposizione soggettiva o abito spirituale, che si consideri piú utile nella vita per l'esperienza e l'azione.

La gnoseologia di Protagora per tanto è connessa ad un problema di orientamento della volontà e di formazione del carattere[3], come appare evidente nel discorso che Platone gli fa pronunciare nel *Teeteto*.

« Io (Protagora) dico che in effetti la verità è cosí come io ho scritto intorno ad essa, cioè che ciascuno di noi è la misura di ciò che è e di ciò che non è; e che c'è una differenza enorme tra l'uno e l'altro individuo, appunto perché per l'uno sono e appaiono alcune cose,

---

[1] Cfr. DIOG. LAERZIO, IX, 57.

[2] Cfr. JAEGER, *Paideia*, I, capitolo su « I sofisti ».

[3] In questo punto M. UNTERSTEINER, *I sofisti*, Torino, 1949, p. 88, fa consistere la differenza fra Protagora e Socrate, rispetto all'etica. In Protagora (dice Untersteiner) « il fenomeno etico, per il fatto di essere costruito, appare opera della volontà »; per Socrate invece è trovato « in quanto preesistente, e pertanto è un dato di necessità ». Sono d'accordo per ciò che concerne Protagora, ma non in ciò che riguarda Socrate, come risulterà piú avanti dalle pagine relative alla gnoseologia e all'etica socratiche.

per l'altro altre. E son ben lungi dal negare che esistano la saggezza e l'uomo saggio, ma chiamo saggio chi ci fa sembrare ed essere buone, *per via della nostra stessa trasformazione* [1], cose che ci sembravano ed erano cattive.... Cerca di comprendere piú chiaramente ciò che voglio dire. Ricorda ciò che dicevo poco fa, che all'ammalato sembra e risulta amaro l'alimento, mentre al sano succede il contrario. Orbene, nessuno dei due deve considerarsi piú saggio dell'altro.... Ma è necessario mutare il primo abito con il secondo, perché è migliore. Cosí pure nell'educazione occorre cambiare un abito con un altro migliore [2]; solamente, mentre il medico aiuta la condizione dell'infermo con rimedi, il sofista lo trasforma con discorsi. Nego pertanto che sia possibile che uno creda il falso e che poi un altro gli faccia credere il vero.... Ma credo che a chi pensa cose conformi ad un cattivo abito spirituale, in seguito un abito spirituale utile faccia pensare cose differenti, che alcuni, per ignoranza, chiamano vere, e che io invece chiamo semplicemente migliori delle altre, ma non piú vere. E quelli che son saggi per i corpi chiamo medici, quelli per le piante agricoltori.... Cosí i saggi e buoni oratori fanno sembrar giuste ai cittadini le cose utili invece di quelle cattive. Poiché le cose che sembrano giuste e buone ad ogni città son tali per la medesima, finché cosí le crede » (*Theaet.*, 166 sg.).

In perfetto accordo con questa teoria gnoseologica che il *Teeteto* gli attribuisce, appare presentato da Pro-

[1] Trasformazione del soggetto, non dell'oggetto, come risulta evidente da ciò che segue.

[2] Questa concezione dell'educazione come formazione di inclinazioni e abiti spirituali, determina l'opposizione sdegnosa in cui Platone (*Protagora*, 317 b - 318 e) ci rappresenta Protagora contro Ippia, il quale praticava l'educazione come comunicazione di nozioni e insegnamento di un sapere enciclopedico. L'umanesimo protagoreo, formativo anziché informativo, esigeva una cultura di carattere totale e universale. Cfr. W. JAEGER, *Paideia*, I, trad. ital., 2ª ed., p. 516 sg.

tagora, nel dialogo platonico che porta il suo nome (325 c sgg.), il processo dell'educazione come diretto ad orientare la volontà e il carattere del fanciullo mediante l'azione che esercitano incessantemente sul suo spirito, « a cominciare dal momento in cui comincia a capire le parole, la nutrice, la madre, il pedagogo e lo stesso padre, sforzandosi di renderlo il piú perfetto possibile ». Questa azione si sviluppa mediante ammonimenti e indicazioni per ogni atto o parola, dicendogli: « questo è giusto, quello è ingiusto; questo è bello, quello brutto; questo pio, quello empio; fa questo, non far quello; e cosí quando obbedisce docilmente; se no come un legno storto e curvo lo raddrizzano con minacce e con busse ». Poi nella scuola i maestri cercano sopratutto di foggiarlo secondo un modello e di stimolare il suo spirito di imitazione ed emulazione dei buoni esempi; e piú tardi lo stato lo obbliga a vivere secondo le prescrizioni delle leggi, cosí come il maestro l'aveva obbligato ad apprendere la scrittura seguendo le linee tracciate da lui sulla tavoletta; ed usa le punizioni contro le azioni ingiuste, non per repressione dei delitti commessi (poiché *factum infectum fieri non potest*), ma per prevenzione di quelli futuri possibili (324 a c). In tutto questo è evidente che Protagora mira all'orientamento della volontà e alla formazione del carattere e delle abitudini; pertanto la sua differenza rispetto a Trasimaco, che ricordiamo piú avanti, non consiste tanto nel fatto che egli si rivolgeva all'intelligenza razionale e l'altro al cuore (come pensa I. Lana, *Protagora*, Torino, 1950, p. 22 sg.), quanto piuttosto nel fatto che Protagora mirava ad una formazione spirituale duratura e Trasimaco unicamente ad un effetto momentaneo.

La teoria gnoseologica di Protagora, riducendo il problema della verità ad un problema di orientamento della credenza e della volontà, stabiliva l'importanza della sug-

gestione esercitata dalla parola, considerata come mezzo non già di rivelazione e di comunicazione intellettuali di conoscenze e verità, bensí di trasformazione e stimolo delle disposizioni affettive e volitive dalle quali dipende ogni scelta di ciò che si intende accettare come vero, e ogni rifiuto di ciò che si intende respingere come falso. Ciò che Protagora indicava già nel considerare l'influsso che gli educatori e gli oratori esercitano per mezzo della parola, trova un'affermazione piú energica nell'esaltazione fatta da Gorgia, nel suo *Elogio di Elena*, del potere magico fascinatore della parola, ripetendo il paragone (che già abbiamo visto in Protagora) dell'oratore o scrittore o maestro con il medico, alla cui azione sul corpo paragona l'azione di quelle sullo spirito [1]; ma mettendo

---

[1] Il paragone (come osserva UNTERSTEINER, *I Sofisti*, p. 152) proveniva dai pitagorici, che avevano stabilito un parallelo tra la purgazione del corpo, effettuata mediante i medicamenti, e quella dell'anima, realizzata mediante la musica. (Cfr. Aristosseno, fr. 24 Müller, in DIELS-KRANZ, *D. Fragm. d. Vorsokrat.* 56 D 1). Ho ricordato altra volta che, per la purificazione dell'anima affidata alla musica, bisogna tener conto (come osserva STENZEL, *Metaphysik d. Altert.* p. 44) che Pitagora aveva aperto la via della musica alla matematica; e che inoltre era musica, per i pitagorici, la percezione di armonie in tutte le cose (dalle sfere celesti all'organismo vivente), cosí come il suono degli strumenti; e con ragione BURNET (*Greek Philosophy*, § 24) ricorda (a proposito dell'affermazione di Aristosseno) *Phaedo*, 61 a, dove Socrate dice di aver interpretato il comando del sogno, di dedicarsi alla musica, nel senso di coltivare la filosofia, che è la musica piú alta, e il vero cammino di purificazione e liberazione dello spirito (cfr. ZELLER-MONDOLFO, *La filosofia dei Greci*, II, p. 647). Il paragone pitagorico cosí si estende e si generalizza, e lo troviamo in Socrate e Platone, cosí come nei sofisti. E la sua accettazione da parte dei sofisti dimostra che la relazione di questi con il pitagorismo è piú complessa della mera opposizione supposta da ZAFIROPULO (*Le Mythe grec traditionnel* e *L'école éléate*, Paris, 1948 e 1950). Anche il potere magico attribuito da Gorgia alla parola ha una evidente parentela con « la puissance particulière attribuée aux mots », secondo Zafiropulo, dalla corrente filosofica che va da Pitagora a Platone. Altri influssi pitagorici nella sofistica misero in rilievo ROSTAGNI (*Un nuovo cap. nella storia della retor. e della sofist.*, in *Studi it. di filol. cl.*, 1922) e I. LANA (*Protagora*, Università di Torino, 1950). In stretto legame con i Pitagorici vorrebbe mettere Ippia, per l'invenzione della curva detta quadratrice, DUPRÉEL,

l'accento in modo particolare (come giustamente mette in rilievo Untersteiner, *I sofisti*, cap. 5) sul carattere irrazionale del dominio dell'anima esercitato dal *logos*, la cui azione fa consistere essenzialmente in una trasformazione della volontà [1].

Il verbo che Gorgia usa per esprimere il rapimento dell'anima operato dalla parola (θέλγειν) si trova, come nota Untersteiner (p. 146, nota 62), spiegato in un'altra parte come: « produrre una trasformazione dell'anima nella volontà » (*Apol.* 86, 31). Questa trasformazione si produce, secondo Gorgia, per via di un'azione magica o di incantesimo, che genera la persuasione (πειθώ) che può essere anche inganno (ἀπάτη), e un cambiamento della fede (πίστις) relativa alla credenza (δόξα); e non per via razionale, cioè con il « fare evidente agli ascoltatori la verità pura dei fatti per mezzo di ragionamenti »; il che, al contrario, Gorgia dichiara esplicitamente impossibile nella sua *Apologia di Palamede*, § 35, confermata su questo punto dal trattato *Del non essere ossia della natura*, con la terza tesi, dell'incomunicabilità della conoscenza.

Meritano di essere citate testualmente le frasi essenziali dell'*Elogio di Elena* [2]: « [§ 8] La parola è una gran

---

Les sophistes, 1949, concludendo (p. 393): « Rien ne s'oppose à ce que nous voyons dans l'oeuvre du mathématicien philosophe Hyppias une étape intermédiaire entre le pythagorisme et la spéculation platonicienne et aristotélicienne ». Ma H. CHERNISS (in *Amer. Journ. of Philol.*, aprile 1952) dimostra che l'Ippia della quadratrice dev'essere un altro, posteriore di tre secoli.

[1] Questa interpretazione si deve considerare piú esatta di quella di GLASER (*Platons Stellung zum Kampfe von Philos. u. trag. Dichtung*, in *Wien. Stud.*, 1940) criticata dallo stesso UNTERSTEINER, op. cit., p. 142 sg., che attribuiva al λόγος esaltato da Gorgia unicamente il compito di commuovere la vita emotiva morbosa, e non quello di agire sulla conoscenza sana. La trasformazione della volontà, secondo Gorgia, reagisce sulla conoscenza, e il meccanismo è uguale per il sano e per l'infermo, per la comunicazione di una persuasione sincera e per l'inganno.

[2] Sulle espressioni di Gorgia e la loro parentela con il linguaggio degli incantesimi, della magia e dell'illusionismo, richiama

dominatrice, che con piccolissimo ed invisibilissimo corpo compie opere divinissime; poiché può far cessar la paura, e togliere il dolore, e infondere la gioia e inspirar la pietà.... [§ 10] Gli incantesimi divinamente inspirati per mezzo delle parole, si fanno introduttori di piacere, allontanatori di dolore, poiché il potere dell'incantesimo, generandosi insieme all'opinione dell'anima, la rapisce, la persuade, la trasforma mediante la sua fattucchieria. Della fattucchieria e della magia si trovarono due arti (poesia e prosa) che sono deviamenti dell'anima e inganni dell'opinione. [§ 11] Quanti e su quante cose son riusciti e riescono a convincere quanti plasmando un discorso ingannatore!... [§ 12].... Poiché il discorso, persuadendo l'anima, costringe questa, persuasa, ad aver fede nei detti e a consentire nei fatti.... [§ 13] La persuasione, unita alla parola, impronta l'anima come essa vuole; il che dobbiamo riconoscere in primo luogo dai discorsi dei naturalisti, i quali, opponendo credenza (δόξα) a credenza, eliminando l'una e introducendo l'altra, fan sí che l'incredibile e l'invisibile appaiano agli occhi della credenza; in secondo luogo dalle irresistibili dispute oratorie, in cui un solo discorso ispira diletto e persuasione a una gran moltitudine, per essere scritto con arte, non per essere espresso con verità; in terzo luogo dalle polemiche di discorsi dei filosofi, dove si mostra pure come la rapidità del giudizio torna facilmente a cambiare la fede nella credenza (δόξα). [§ 14] Lo stesso rapporto hanno il potere del discorso rispetto alla disposizione dell'anima, e la disposizione dei rimedi rispetto alla natura del corpo. Cosí come i diversi rimedi espellono dal corpo di ciascuno diversi umori, e alcuni fanno cessare il male, altri la vita, cosí pure tra i discorsi gli uni generano afflizione, gli altri diletto; gli uni impau-

---

l'attenzione anche P. M. SCHUHL, *Platon et l'art de son temps*, 2ª ed., Paris, 1952, p. 32 sg.

riscono, gli altri incitano all'audacia quelli che ascoltano, gli altri avvelenano e ammaliano l'anima mediante una persuasione malvagia » (*Elogio di Elena*, 8-14).

Pertanto la trasformazione passionale e volitiva prodotta dalla parola significa nello stesso tempo, per Gorgia come per Protagora, una trasformazione della conoscenza, che è essenzialmente δόξα (opinione o credenza), accompagnata dalla πίστις (fede) [1]. Lo conferma Platone: « non ricorderò (dice nel *Fedro*, 267 a) Tisia e Gorgia, i quali fecero questa scoperta, che bisogna fare i conti con l'apparenza piú che con la verità, e per mezzo di argomentazioni fanno apparire grande il piccolo e piccolo il grande, e mascherano il nuovo in forme antiche e l'antico in forme nuove ». E nel *Gorgia*: « Tu dici che la retorica è creatrice di persuasione e che tutta la sua opera e la sua essenza son rivolte a questo fine » (463 a).

Ma si tratta di una persuasione della volontà e non della intelligenza, effettuata mediante una comunicazione di impulsi e non di conoscenze. La capacità quasi divina (δαιμονία) di dominazione degli spiriti altrui che Gorgia in questo dialogo attribuisce all'oratore, non si fonda in alcun modo su una superiorità di sapere. Anzi, l'oratore riesce a convincere i giudici in tribunale, i consiglieri nel consiglio, il popolo nelle assemblee, e riesce altresí a fare suoi schiavi gli specialisti (medico, maestro di ginnastica, ecc.) sul terreno stesso della loro specialità, senza avere in alcun modo la competenza in materia, che quelli posseggono. Di fronte agli ammalati, che si rifiutavano di sottomettersi al trattamento

[1] In modo particolare è stato messo in rilievo da M. UNTERSTEINER, *I sofisti*, cap. V, il posto che l'*Elogio di Elena* ha nella gnoseologia di Gorgia, dove introduce l'elemento irrazionalista, con la sua teoria del λόγος come strumento di persuasione (πειθώ) e creatore di nuovi orientamenti dello spirito e di trasformazioni della volontà e delle opinioni.

consigliato dal medico con argomentazioni tolte dalla sua scienza, Gorgia si vanta di essere riuscito a convincerli con la sua arte oratoria; e proclama pertanto che, presentandosi dinnanzi ad una assemblea che debba eleggere un medico o un altro specialista, l'oratore si fa preferire all'uomo del mestiere, perché l'essenziale non sono le conoscenze, bensí il modo persuasivo di parlare (*Gorgia*, 452 d e, 456 a c).

« La retorica, dunque, come sembra, è creatrice di una persuasione determinata da una fede, e non da un insegnamento intorno al giusto ed all'ingiusto » (455 a) o ad altro argomento [1].

Tutto ciò evidentemente si collega con il problema tanto discusso all'epoca dei sofisti e di Socrate e che si ripercuote poi profondamente in Platone [2], della possibilità di insegnare e comunicare la scienza: problema al quale dava la soluzione negativa piú decisa la tesi di Gorgia della incomunicabilità di ogni esperienza o nozione dall'uno all'altro soggetto [3]. Negando ogni pos-

---

[1] La conclusione che Platone fa enunciare a Socrate a questo punto del dialogo coincide con la teoria dell'incomunicabilità delle conoscenze sostenuta da Gorgia nella terza parte del περὶ τοῦ μὴ ὄντος, e con la conclusione dell'*Apologia di Palamede*, che dice: « sarebbe facile il giudizio sulla base degli argomenti enunciati, se fosse possibile che per mezzo delle parole si rendesse evidente a coloro che ascoltano la verità pura, ma come le cose non stanno cosí.... » (§ 35). Negata alla parola la capacità di comunicare conoscenze, il suo potere magico si deve esercitare sugli affetti e impulsi volitivi.

[2] Cfr. M. BUCCELLATO, *Un'aporia sofistica sulla comunicabilità del sapere e la sua risonanza platonica*, in *Arch. di Filos.*, Padova, 1950; inserito nel volume: *La retorica sofistica negli scritti di Platone*, Milano, Bocca, 1954.

[3] DUPRÉEL, tuttavia (*Les sophistes*, p. 72 sgg.), sostiene contro l'interpretazione corrente che Gorgia « tend à toute autre chose qu'à représenter comme impossible la *communication de la pensée*, ce qui serait nier la valeur du discours »; al quale invece egli attribuirebbe il compito di stabilire un accordo tra le percezioni che hanno alimentato il pensiero dell'oratore e quelle che hanno formato l'esperienza dell'uditore.

Secondo Dupréel sia per Gorgia sia per Protagora « la connaissance dans son ensemble est un fait social; la pensée est

sibilità di comunicare conoscenze dall'una all'altra intelligenza mediante la parola, il sofista — maestro e oratore di professione — poteva tuttavia spiegare e giustificare la sua attività, dichiarandola rivolta ad agire sui sentimenti e sulla volontà dei suoi ascoltatori, ed a orientarli spiritualmente in maniera tale, che, per propria disposizione interiore, aderissero alla δόξα connessa alle tendenze affettive e volitive destate in loro dall'oratore [1].

---

inséparable de l'expression du langage.... La science est fondée sur l'accord de ceux qui se comprennent». Tale interpretazione potrebbe considerarsi confutata già dalle citazioni precedenti; ma come si riferisce in particolare alla terza parte dell'opera gorgiana *Della natura ossia del non essere*, mi pare opportuno citare interamente il riassunto della stessa che dà lo pseudoaristotelico *De Melisso, Xenophane et Gorgia*, 21-23: «Ancorché le cose potessero esser conosciute, come si potrebbe (dice) mostrarle ad altri? come si potrebbe dirle mediante la parola? Ovvero come potrebbe quella tal cosa farsi manifesta a chi la udí, ma non la vide? Come dunque la vista non conosce i suoni, cosí neppure l'udito ode i colori, bensí i suoni, e chi parla dice, ma non (dice) un colore né una cosa. Pertanto ciò che uno non concepisce (per se stesso), come lo potrebbe concepire per mezzo del discorso di un altro o di qualche segno differente dalla cosa, se non lo concepisce per averlo visto se è un colore, ovvero udito se è un suono? In principio, dunque, chi parla non dice né un suono né un colore, bensí una parola, di modo che non è possibile concepire un colore, bensí vederlo; né un suono, bensí udirlo. E ancorché fosse possibile conoscere e dire ciò che si conosca, chi ode come penserà la stessa cosa? Non è possibile, dunque, che la stessa cosa sia al tempo stesso in una pluralità di soggetti che esistano separatamente; poiché l'uno sarebbe due».

[1] La distinzione tra la conoscenza — incomunicabile per via di discorsi, secondo il Περὶ τοῦ μὴ ὄντος — e la volontà e la credenza — sottoposte al potere magico della parola, secondo l'*Elogio di Elena* — elimina la contradizione che varî critici moderni hanno visto tanto tra l'una e l'altra opera, quanto tra la teoria negativa e la pratica professionale di Gorgia. Per questa supposta contradizione, ricorda il CALOGERO (*Studi sull'eleatismo*, Roma, 1932, p. 218 sgg.), qualcuno pensò ad una evoluzione spirituale di Gorgia, il quale, dopo aver espresso la sua dottrina negativa in una prima fase, l'avrebbe superata in una seconda fase, di attività pratica retorica; e d'altra parte HEINRICH GOMPERZ (*Sophistik und Rhetorik*, Leipzig, 1912) sostenne che il trattato teorico, lungi dall'esprimere una dottrina realmente professata, fosse, come l'*Elogio di Elena* o l'*Apologia di Palamede*, un puro giuoco retorico, un'esercitazione rivolta a dimostrare la capacità della retorica di rendere persuasive le tesi piú assurde. Calogero e altri,

Cosí dunque si può dominare e mutare la conoscenza in un'altra persona, dominandone e mutandone gli affetti e le credenze; l'elemento affettivo e quello volitivo (la disposizione dell'anima e la fede) sono, per Gorgia non meno che per Protagora, decisivi nel campo stesso della conoscenza. A ragione Saitta trova in ciò « la celebrazione piú energica del soggettivismo », che significa « nel fondo, soggettivizzare tutto » [1].

Ma il punto di vista esaminato, su cui concordavano Protagora e Gorgia, non era esclusivamente loro, ma era essenzialmente comune a tutta la Sofistica, essendo alle radici stesse della sua attività pedagogica, che anche se non si può ridurre tutta alla retorica, secondo la tesi di H. Gomperz [2], aveva tuttavia in questa uno dei suoi aspetti essenziali.

Cosí in Trasimaco, che (dice Platone) era « sommamente abile nel portare una moltitudine fino al furore, e poi nel placare gli infuriati mediante incantesimi, come egli diceva » [3], o in Antifonte, di cui Plutarco dice che aveva un'arte di immunizzazione contro il dolore, paragonabile a quella praticata dai medici con i loro infermi, e Filostrato dice che era « soprannominato Nestore per il potere che aveva di convincere parlando sopra qualunque cosa, e dettava lezioni capaci di far svanire il dolore, cosí che nessuna sofferenza di coloro che ricorrevano a lui poteva essere tanto tremenda, che egli non glie la

---

invece, hanno dimostrato la serietà dell'antieleatismo e del soggettivismo relativistico di Gorgia; il quale pertanto, professando un relativismo analogo a quello di Protagora, poteva come questi riconoscere senza contraddizione il potere suggestivo della parola per suscitare sentimenti ed impulsi della volontà.

[1] *L'illuminismo della sofistica greca*, Milano, 1938, p. 158 sgg.

[2] Cfr. H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig, 1912; e sopra lo stesso e altri studi, vedi: M. Buccellato, *Sulla retorica sofistica*, in *Studi di filosofia greca*, Bari, 1950.

[3] *Phaedr.* 267 d (in Diels-Kranz, *D. Fragm. d. Vorsokr.*, 85, B 6).

eliminasse dallo spirito »[1]; in entrambi ugualmente appare implicita una subordinazione della conoscenza e del concetto del reale alle disposizioni affettivo-volitive, che si possono creare e modificare radicalmente con il potere magico della parola.

c) *Socrate*[2].

Contro questo orientamento volontaristico, che appare in una parte della gnoseologia sofistica — e che aveva un'altra manifestazione caratteristica in Prodico, nuovo assertore del principio esiodeo ed epicarmico, secondo cui nessun bene (e perciò neppure la conoscenza) si può acquistare senza sforzo e senza lavoro attivi — si può credere che intervenga una svolta radicale con l'intellettualismo, che si suole attribuire a Socrate, a causa della sua identificazione della virtú con la scienza e del vizio con l'ignoranza. Tuttavia non solo in questa stessa identificazione (che Socrate, secondo Dupréel, *Les sophistes*, cap. su Prodico, avrebbe tolto dal sofista di Ceo) si rinnova l'esigenza dello sforzo e del lavoro attivi di conquista, già riaffermata da Prodico, ma Socrate, trasferendo la conoscenza vera dal terreno delle sensazioni ricevute passivamente a quello dei concetti elaborati attivamente dallo spirito, si trova portato ad affermare l'esigenza di una purificazione previa (*la confutazione*, già praticata, tra gli eleati, specialmente da Zenone) e perciò accetta e ripete il paragone proveniente dai pitagorici (che sembra esser divenuto un luogo comune nella cultura dell'epoca) tra la purgazione del

---

[1] Cfr. PLUTARCO, *Vitae orat.* I, 833 c; PHILOSTRAT. *Vitae sophistar.*, I, 15, 2 (in DIELS-KRANZ, 87, A 6).

[2] Per il problema storico di Socrate, rimando al mio *Sócrates* (ed. Losange, Buenos Aires) e al cap. III della parte III di questo libro, dove si richiamano le importanti ricerche di MAGALHÃES VILHENA e lo studio di P. ROSSI.

corpo, mediante cui i medici cercano di ridare all'ammalato la salute e la capacità di assimilare gli alimenti, e la purificazione dello spirito mediante cui l'educatore si sforza di porre nuovamente l'educando in possesso della capacità attiva di acquisire la conoscenza vera o di trarla dalla sua stessa interiorità e riflessione. Ricordiamo le parole che Platone mette in bocca a Socrate nel *Sofista*, 230: « Coloro che purgano (l'ignorante che si crede saggio) pensano allo stesso modo dei medici del corpo, i quali non credono che costui (il malato) possa utilizzare l'alimento che gli si offre, prima che abbia buttato fuori l'ostacolo che ha dentro. La stessa persuasione hanno i medici dell'anima, cioè che questa non può utilizzare l'insegnamento, prima che la confutazione, portando il confutato a sentir vergogna, non gli abbia tolto le opinioni che gli impedivano di apprendere, e lo presenti puro e convinto di sapere solo ciò che sa veramente e nulla piú ».

Prima di questa purgazione spirituale, sarebbe vano offrire insegnamenti e ammonimenti a chi fa resistenza, perché è convinto di non averne bisogno. « La forma di educazione esortativa (dice Socrate nello stesso luogo) a mala pena riesce un po' utile »; bisogna portare l'uomo alla coscienza della sua ignoranza, del suo errore, della sua contraddittorietà, affinché la vergogna e il malessere che prova gli facciano sentire il desiderio d'apprendere, e compiere lo sforzo di cercare [1].

Accettando il lemma dell'oracolo delfico: conosci te stesso, Socrate vuole affermare, per sé e per tutti, l'esigenza di quell'esame di coscienza, il cui esercizio quotidiano i pitagorici avevano introdotto nei precetti della

[1] Cfr. *Menone*, 84: « Credi che si sarebbe messo a cercare e ad apprendere ciò che credeva di sapere già, se non gli fosse sopraggiunto il dubbio, la coscienza della sua ignoranza e il desiderio di sapere? ».

« vita pitagorica ». Anche in questo senso si deve intendere il principio affermato da Socrate nell'*Apologia* (38 a): « la vita senza esame è indegna dell'uomo »; cioè in un senso che lo lega al rimprovero diretto dallo stesso Socrate a ciascuno dei suoi concittadini: « oh brav'uomo! non hai vergogna di non avere alcuna cura o preoccupazione per la sapienza, la verità e l'anima, per farla buona nella misura del possibile? » (*Apologia di Socrate*, 29). Solo quando l'uomo prova quella vergogna in seguito alla confutazione, è possibile portarlo sulla via della conoscenza e della ricerca della verità. Anzi, lo stesso confutato, nella vergogna che prova, si sente spinto energicamente a cercare di uscire dalla sua condizione, poiché gli sembra, come dice Alcibiade nel *Simposio* platonico [1], che non vale la pena di vivere in questa situazione di vuoto spirituale e di umiliazione.

Socrate distingue le condizioni opposte della disposizione favorevole e di quella sfavorevole all'acquisizione della sapienza; perciò nel *Teeteto* classifica coloro che gli si avvicinano (o tornano ad avvicinarglisi dopo essersi allontanati da lui per l'errata presunzione di non aver bisogno del suo insegnamento) in tre categorie: quelli che effettivamente hanno una disposizione favorevole, quelli che l'hanno assolutamente sfavorevole e quelli che restano in una posizione che potremmo chiamare neutra o d'indifferenza, privi di ogni capacità tanto positiva quanto negativa.

Codesta disposizione personale a Socrate non occorre provarla con ripetute esperienze, ma l'indovina tosto per l'ispirazione misteriosa della sua intuizione istintiva (il

[1] « Quando ascolto i suoi discorsi, il cuore mi balza nel petto assai piú che ai coribanti, e scoppio in lacrime.... I discorsi di questo Marsia molte volte mi hanno impressionato in modo tale, che mi pareva che non valesse la pena di vivere nella mia condizione.... Solo con lui mi è accaduto di vergognarmi di qualche cosa » (*Simposio*, 216).

suo cosí detto δαίμων), che lo guida perciò nella selezione dei suoi discepoli.

« Con alcuni di essi il δαίμων che è sempre presente in me mi impedisce di unirmi; con altri invece me lo permette, e questi traggono profitto ancora..., hanno i dolori del parto e giorno e notte sono pieni di inquietudini piú delle donne partorienti. Vi sono altri che non mi sembrano gravidi, e questi allora.... mi affretto a metterli in un'altra parte » [1]. La distinzione delle tre classi di spiriti non si riferisce, evidentemente, alle capacità puramente intellettuali, ma alle disposizioni previe, che condizionano la stessa possibilità d'esercizio di un'attività intellettuale rivolta alla conquista della conoscenza vera: disposizioni affettivo-volitive, che caratterizzano ogni individuo e determinano la sua capacità di conoscere e comprendere. La quale pertanto può avere anche mutamenti, pur restando invariata l'intelligenza del soggetto; e può apparire in uno spirito dove prima mancava, quando si produca un cambiamento favorevole nelle disposizioni del sentimento e della volontà, cosí come potrebbe eventualmente sparire (per lo meno momentaneamente) in conseguenza di un mutamento sfavorevole. Tale possibilità di cambiamento appare in rapporto con il passaggio dall'una all'altra fase della vita individuale nell'*Alcibiade primo* (103 a e 105 e), dove Socrate dichiara che il suo démone gli impedí di parlare al giovane fino al momento in cui lo stesso fosse

---

[1] *Teeteto*, 151. La stessa triplice distinzione si trova espressa cuor piú chiaramente nello pseudoplatonico *Teages*, 129: « Egli (il démone) respinge molti e per questi non vi sarebbe alcun vantaggio a conversare con me, di modo che neppure a me risulta possibile conversare con essi; con molti mi impedisce di conversare, ma dalla conversazione non risulta ad essi alcun profitto. Coloro la cui conversazione è favorita dal potere del dèmone, sono quelli che hai osservato che poi ne traggono grande vantaggio ».

in una disposizione favorevole per ascoltarlo, essendosi destate aspirazioni nuove nella sua anima. Certamente l'idea di una dipendenza della capacità di apprendere dalle predisposizioni dello spirito individuale non era totalmente nuova nel pensiero greco; anzi, proveniva dall'impostazione del problema del rapporto tra natura ed educazione, discusso già da Pindaro per ciò che concerneva la formazione dell'ἀρετή, e poi ampiamente esaminato e variamente risolto dai sofisti [1]; ed era presente, per lo meno implicitamente, nelle regole della scuola e della vita pitagorica, con la selezione che distribuiva gli adepti in differenti gradi di iniziazione in corrispondenza delle attitudini dimostrate, e che espelleva gli indegni [2].

Ma la classificazione e selezione degli adepti, che nella *vita pitagorica* erano affidate ad un esame rigoroso (δοκιμασία) e ad una esperienza e prova di vari anni di durata, era per Socrate un'intuizione istintiva immediata (voce interiore del suo *démone*); il che mette ancor piú in evidenza il carattere proprio del suo oggetto, che era l'orientamento della volontà piuttosto che il grado di intelligenza di ciascuno.

---

[1] Cfr. piú indietro, parte I, cap. III, intorno alle osservazioni di JAEGER (*Paideia*, I) relative alle teorie pedagogiche dei Sofisti.

[2] Cfr. la mia « Nota intorno ad Epicarmo », in ZELLER-MONDOLFO, *La filosofia dei Greci*, II, 640 sg. — J. ZAFIROPULO (« Le Mythe grec tradit. de Thalès à Platon », introd. a *Anaxag. de Clazom.*; Paris, 1948) ricorda che « Aristoxène (cfr. JAMBLIQUE, *Vita Pythag.* 248) et Timée (*ibid.* 71) nous attestent l'existence d'un véritable examen d'entrée que tout postulant devait subir avant d'être admis dans les sectes pythagoriciennes, et il est probable qu'à mesure que l'on s'élevait dans la hierarchie, la règle devenait de plus en plus sévère » (p. 131). E questo certamente è probabile, ma è arbitrario convertire (come fa Zafiropulo) questa caratteristica della scuola pitagorica in carattere generale dell'ideale classico dagli ionici al platonismo, ponendo nello sforzo per l'ascesa attraverso i varî gradi dell'iniziazione mistica, la sorgente dell'energia creatrice della scienza greca.

Alla stessa conclusione ci porta la concezione socratica della conquista della conoscenza: subordinata, come abbiamo visto, al risvegliarsi di un bisogno interiore di cercare e investigare, stimolata dal malessere spirituale conseguente alla confutazione, e aiutata dalla maieutica che incita gli sforzi del parto, rivolti a trarre le conoscenze dall'interiorità stessa dello spirito. Nella stessa direzione confluisce anche l'accento posto da Socrate sull'importanza del dominio di se stesso come condizione di ogni capacità di conoscenza. Il dominio di se stessi è costituito dall'unione di volontà e intelligenza (l'io superiore), che dà al soggetto la capacità di trionfare sui suoi impulsi irrazionali (l'io inferiore); per questo Socrate parla di un « vincere se stessi », opposto al « lasciarsi vincere da se stessi ». « Il lasciarsi vincere da se stessi non può essere che ignoranza e il giungere a vincere se stessi non è che saggezza » (Platone, *Protagora*, 358 c).

Ma tale rapporto d'identità stabilita da un lato tra l'autodominio (ἐγκράτεια = temperanza) e la saggezza, e dall'altro lato tra il predominio di passioni o desideri irrazionali e l'ignoranza, è in realtà una relazione di causa ad effetto o di condizione a condizionato. « E non ti sembra che l'intemperanza allontani gli uomini dalla saggezza, che è il massimo dei beni, e li getti verso il suo opposto? Che differenza c'è tra l'intemperante e l'animale piú incapace di scienza? Solo i temperanti possono vedere il meglio in ogni cosa e distinguere le cose secondo le loro specie » (Senofonte, *Memor.* IV, 5). Cosí la conquista e lo sviluppo della conoscenza restano assoggettati alla disposizione intrinseca dello spirito, cioè esigono quella « energia spirituale di Socrate » che poi Antistene, nella sua visione unilaterale, vuole sostituire alla scienza. Per Socrate, invece, quell'energia di autodominio era la condizione necessaria della scienza, ap-

punto perché (come mette in evidenza la sua teoria della maieutica) il conoscere era per lui un generare o fare [1].

d) *Platone: reminiscenza ed eros.*

Senza dubbio questa generazione attiva della conoscenza, prodotta dalla forza interiore dello spirito e vincolata con l'intervento della volontà, pare perdersi nella teoria platonica della reminiscenza (ἀνάμνησις), quando la si interpreti (come fanno gli assertori del carattere oggettivistico o naturalistico di tutto il pensiero greco) come puro effetto e residuo passivo di una contemplazione anteriore, che ha lasciato le sue orme nell'anima allo stesso modo che le lascia l'impressione sensibile nell'immaginazione e nella memoria.

Ma questa interpretazione, che tuttavia poté essere affermata anche da filosofi della profondità di un Gentile (come abbiamo visto nella parte I, cap. II), si ferma all'apparenza superficiale del mito, sempre connesso con le immagini sensibili, e non afferra il senso piú profondo ed essenziale della teoria.

Nella sua forma mitica certamente la teoria della reminiscenza, presentata come traccia di una contemplazione anteriore, sembra eliminare il principio animatore della maieutica socratica (con la quale tuttavia la vincola strettamente il *Menone*), cioè che l'acquisizione della conoscenza è non solo una conquista, ma una vera generazione effettuata dallo spirito. Ma la rappresentazione mitica della reminiscenza come risveglio (provocato dall'esperienza sensibile) di idee, che dormono raccolte nelle profondità subcoscienti dell'anima, vuole rispondere all'impostazione del problema come lo presenta Menone, tenendo lo sguardo rivolto all'esperienza sensibile della

[1] Per tutti questi punti, rimando al mio « Socrates » in *Moralistas griegos*, Buenos Aires, 1941.

ricerca di un oggetto materiale. Per cercare un oggetto esteriore a noi è certo necessario non averlo nelle nostre mani, bensí averlo nella nostra conoscenza, perché ciò che non conosciamo non possiamo né cercarlo né riconoscerlo nel caso che lo si trovi (*Menone*, 80 d e). Trasferita alla sfera della conoscenza intellettuale, questa situazione, in cui il soggetto e l'oggetto della sua ricerca [1] restano l'uno fuori dell'altro, deve necessariamente subordinare ogni indagine alla condizione di una conoscenza previa che il soggetto abbia del suo oggetto; e il mito suggerito dagli orfici (*Menone*, 81 a c) offre appunto a Platone questa condizione, connessa con due teorie essenziali nel sistema platonico: quelle dell'eternità delle idee e dell'immortalità dell'anima.

Tuttavia, per comprendere il significato essenziale della reminiscenza, non possiamo fermarci solo al *Menone*, 8 a c [2], senza integrarlo con un altro passo (84 a c) dello stesso dialogo, che mette in rilievo gli aspetti di

---

[1] L'assimilazione tra la ricerca di un oggetto esteriore e quella di una conoscenza, usata da Menone, derivava dall'abito tradizionale del realismo, che faceva corrispondere l'essere oggettivo alle rappresentazioni mentali. Contro questa coincidenza del pensiero con la cosa pensata, portata al suo massimo rigore dall'eleatismo, aveva polemizzato Gorgia, e può darsi che (come suppone DUPRÉEL, *Les sophistes*, p. 105) sia in rapporto con la polemica gorgiana l'aporia che Menone, discepolo di Gorgia, propone, pur presentandola come obiezione molto seria contro ogni possibilità di indagine intellettuale. La stessa aporia si presenta nello pseudoplatonico *Sisifo* (388 a c) con l'esempio della ricerca di una persona; e l'abito di oggettivismo soggiacente a questa aporia si riflette in modo singolare in uno degli argomenti che il cap. 6° dei Δισσοὶ λόγοι cita come avanzati dai negatori della possibilità di insegnare o di apprendere la virtú: «è impossibile che dopo aver dato qualcosa ad un'altra persona si conservi ancora il possesso di questa stessa cosa». Contro tale idea sei secoli piú tardi Numenio (ap. Euseb. *praep. ev.* XI, 18) affermerà l'opposizione tra le cose mortali (moneta, etc.) che donate si separano dal donatore, e quelle divine (bene, scienza) che comunicate si posseggono con maggiore intensità.

[2] Oppure a *Filebo*, 34 b. Invece in *Fedone*, 72-73, l'affermazione della reminiscenza appare vincolata all'esperienza della maieutica.

attività mentale, che le sono intrinseci e che implicano l'intervento della volontà operativa. Integrando il primo passo mediante il secondo, il *Menone* ci appare coincidente appieno con l'*Alcibiade primo* a questo riguardo, per cui entrambi rispondono alla genuina tradizione socratica e all'ispirazione del doppio metodo della confutazione e della maieutica, che nello stesso *Menone* vediamo poste in azione l'una dopo l'altra.

Tanto il *Menone* quanto l'*Alcibiade primo* subordinano ogni acquisizione di conoscenza all'esercizio di un'attività che può consistere o nell'apprendere da un altro (μανθάνειν) o nell'investigare per proprio conto (ζητεῖν), ma che suppone in entrambi i casi una coscienza previa di non sapere, unitamente al malessere che si accompagna al riconoscimento della nostra ignoranza, e al conseguente desiderio e sforzo di uscire da questa situazione ingrata. Questa condizione si palesa essenziale e imprescindibile per ogni indagine e per lo stesso apprendimento, perché anche il ricevere nozioni da un altro implica ed esige una volontà di accettare e comprendere [1]. « È possibile veramente (chiede Socrate

[1] Dice molto bene W. JAEGER (*Paideia*, II, trad. ital., Firenze, La Nuova Italia, 1954, p. 291) in rapporto a *Menone* 86 b, che « il vero apprendimento non è alcunché di passivo, non è una ricezione, ma è un atto di energica ricerca, possibile soltanto se ha luogo una spontanea partecipazione del discente »... Nell'esposizione platonica « una nota fondamentale dello spirito greco raggiunge... la sua piú completa espressione: la qualità attiva, energica, di quello spirito, il suo sforzo di trovare solo in se stesso i motivi determinanti di ogni pensiero ed azione ». Questo aspetto dell'esposizione platonica è stato egregiamente messo in rilievo da MAGALHÃES VILHENA (*Socrate et la légende platonicienne*, Paris, 1952, pp. 210-13), che, oltre a citare i passi del *Teeteto* (148 sg., 189 sg.) e del *Sofista* (263 sg.) relativi allo sforzo individuale e al travaglio interiore in cui Platone fa consistere la maieutica, ricorda opportunamente la *Lettera VII* (340 c e 341 c d), che insiste nell'affermare l'esigenza del lavoro e della fatica per poter apprendere. « Chi ascolta... deve fare ogni sforzo... unire i suoi sforzi a quelli della guida ». In questa esigenza dello sforzo personale (nota M. Vilhena) « méthode purgative, réminiscence, dialogue et dialectique ne sont que les divers aspects d'une même et seule

nell'*Alcibiade primo*, 106 d) che qualche volta tu abbia appreso da un altro o scoperto da te stesso qualcosa senza aver volontà d'apprendere o di investigare da te stesso? — Non è possibile. — E che? Avresti forse avuto volontà di investigare o di apprendere ciò che credevi di saper già? — Certamente no. — E ciò che ora ti trovi in condizione di sapere, ci fu alcun tempo in cui non credevi di saperlo? ».

Ma questa coscienza di non sapere, necessaria in entrambi i casi, la si esige soprattutto come condizione previa imprescindibile per qualsiasi scoperta attiva. Quando Socrate chiede ad Alcibiade il nome del maestro da cui ha appreso ciò che crede di sapere, Alcibiade chiede: « E che? non credi che per altra via possa io aver conosciuto ciò che è relativo al giusto e all'ingiusto? — Certamente, se sei riuscito a trovarlo da te stesso. — Ma non credi che possa averlo trovato io stesso? — Senza dubbio, e assai bene, se lo avessi investigato. — Allora non credi che io possa averlo investigato? — Io lo credo, certo, se tu avessi giudicato di non saperlo. — Dunque, non era possibile che mi trovassi in tale situazione? — Dici assai bene » (*Alcibiade primo*, 109 e).

Questa esigenza previa della coscienza della propria ignoranza, affermata come condizione necessaria per qualunque attività d'indagine e qualunque generazione di conoscenze, si ripete nel *Menone* quando Socrate giustifica con la sua utilità l'uso della confutazione che semina dubbi e genera malessere nel confutato; perché senza questo malessere non si desterebbe lo sforzo volitivo e pertanto non si effettuerebbe alcuna ricerca e non si acquisterebbe alcuna conoscenza. « (Lo schiavo) all'ini-

---

conception ». E cita inoltre *Parmenide*, 135 c d, che afferma la necessità dell'esercizio e allenamento costante, per giunger un giorno a intuir la verità.

zio non sapeva.... ma credeva di sapere e rispondeva con coraggio come uno che sa, e non aveva neppure il minimo dubbio; ora lo ha: non sa né crede di sapere. — Veramente. — Pertanto si trova ora in una situazione migliore rispetto a ciò che non sapeva? — Cosí pare anche a me. — Allora, nel renderlo pieno di dubbi e di confusione, gli abbiamo fatto danno? — Mi sembra di no. — Anzi, mi sembra che lo abbiamo incamminato verso la scoperta di come stanno le cose; giacché ora, poiché non sa, cercherebbe con piacere; mentre allora con tutta facilità, spesso e di fronte a molti, avrebbe creduto di parlare con ragione affermando che un quadrato doppio debba aver doppio il suo lato. — Cosí pare. — Allora pensi che si sarebbe messo a cercare o ad apprendere ciò che credeva di saper già senza saperlo, se non gli fosse venuto prima il dubbio e la coscienza della sua ignoranza e il desiderio di sapere? — Mi sembra di no, o Socrate. — Di modo che questa confusione gli è stata utile? — Mi sembra di sí » (*Menone*, 84 a c). Queste considerazioni sono introdotte da Socrate mediante una domanda iniziale: « ti rendi conto, Menone, a che punto sta progredendo questo ragazzo nella sua reminiscenza? » (84 a).

Il che significa che il riconoscimento della propria ignoranza, il malessere prodotto da tale coscienza, e il risvegliarsi conseguente del desiderio di uscire da questa situazione ingrata per mezzo di una ricerca attiva dello sconosciuto, sono momenti essenziali e primi del processo della reminiscenza. Mentre il mito della contemplazione anteriore alla nascita sembrava ridurre la reminiscenza alla preesistenza di una *conoscenza*, costituita dalle orme impresse da quella contemplazione, ora l'esame effettuato mostra al contrario che deve esserci un'*ignoranza*, e che la coscienza di essa è il primo momento del processo della reminiscenza.

Ma questa coscienza della propria ignoranza non nasce da un confronto che si faccia tra l'opinione erronea, già presente come esistenza reale nella mente del soggetto, e l'idea vera, supposta esistente come impronta incosciente o subcosciente; per questa stessa condizione di incoscienza, infatti, questa idea vera non sarebbe niente piú che una mera potenzialità ancora non realizzata e non potrebbe pertanto essere usata come termine di paragone. Invece la coscienza dell'ignoranza, la cui rivelazione si presenta nel *Menone*, proviene da una confutazione o critica diretta della propria opinione falsa, esaminata rispetto alla sua consistenza e coerenza interiore e ai suoi rapporti con esperienze e nozioni già chiaramente riconosciute o accettate come vere. E questo procedimento si trova spiegato e giustificato nel *Menone* (81 d) mediante il principio dell'unità organica del reale, il cui postulato si afferma come presupposto necessario per spiegare l'esperimentato vincolo reciproco delle nostre nozioni.

Il *Menone* parla della parentela interiore o consanguineità (συγγένεια) che unifica tutta la natura (φύσις); altra volta Platone parla della comunione (κοινωνία) delle idee (cfr. *Sofista*, 251 sgg.); ma si tratta sempre dell'unità organica del sistema delle realtà, supposta come fondamento della riconosciuta unità organica del sistema delle conoscenze. Il riconoscimento di questa unità conoscitiva è sempre l'effettivo punto di partenza. E anche quando si afferma la postulata unità organica della realtà oggettiva come condizione logicamente necessaria dell'unità soggettiva delle nostre nozioni, non si prova la coerenza o contradittorietà delle opinioni poste in discussione mediante un confronto (del resto irrealizzabile) del loro contenuto soggettivo con quello oggettivo del sistema della natura o del mondo ideale eterno, bensí mediante un esame diretto delle stesse nozioni, che la confutazione

socratica considera nel rapporto reciproco tra i loro elementi costitutivi, ovvero nel loro rapporto con le altre nozioni.

Di modo che quando Platone dice nel *Menone* che « essendo la natura tutta imparentata con se stessa e avendo l'anima (nella sua contemplazione originaria) appreso tutte le cose, nulla impedisce che, ricordandone una sola (il che gli uomini chiamano apprendere) possa trovare tutte le altre, purché sia coraggiosa e non si stanchi di cercare », continua ad adoperare l'armamentario del mito della contemplazione anteriore alla nascita corporea, ma per esprimere il principio gnoseologico essenziale che le nostre nozioni formano nella nostra mente un sistema organico unitario, e che da questa organicità, per la quale ciascuna spinge verso le altre, nasce la possibilità dell'apprendimento e dell'indagine. E l'affermazione conclusiva di Platone: « poiché l'investigare e l'apprendere è tutto una reminiscenza » si può invertire nella reciproca: poiché la reminiscenza è tutto un investigare e un apprendere. E a questa reciproca si applica ugualmente bene ciò che Platone aggiunge, osservando che mentre il discorso eristico dell'impossibilità di cercare ciò che non conosciamo, ci renderebbe apatici e potrebbe piacere solamente ai pigri, l'altro invece, dell'unità e vincolo reciproco di tutte le conoscenze, « ci converte in operanti e investigatori » (*Menone*, 81 e).

Cosí che la *reminiscenza* non è una possibilità automatica ed uguale per tutti (come dovrebbe essere se derivasse da una contemplazione previa uguale per tutte le anime), bensí è vincolata con l'energia e l'attività volontaria dell'indagine, la cui esigenza e impulso sorgono dalla coscienza di una ignoranza. « Cercare e apprendere e non stancarsi di cercare », secondo le espressioni

usate da Platone in questo punto del *Menone*, sono pertanto l'essenziale nella cosí detta *reminiscenza* [1].

Il *Teeteto* (186 a-187 e) conferma tale teoria del *Menone*, che la conoscenza vera è conquista laboriosa ed esige l'attività dello spirito. Distinguendo e opponendo reciprocamente le conoscenze che provengono da impressioni passivamente ricevute (le percezioni sensibili) e quelle che devono nascere da uno sforzo attivo e laborioso dello spirito (concezioni intellettuali), il *Teeteto* non considera piú queste ultime come orme lasciate nell'anima da una contemplazione passiva, cosí come appariva nel mito della reminiscenza, bensí come creazioni attive, compiute mediante la comparazione reciproca e l'esame dei rapporti mutui: il che è connesso con la teoria dell'unità organica del sapere espressa nel *Menone*. A Teeteto, che aveva distinto due classi di conoscenze: quelle che possono esser ricevute mediante gli organi della sensazione e quelle che debbono essere raggiunte dall'attività dell'anima, Socrate domanda in quale delle due classi egli ponga le idee come quella dell'essere, della somiglianza e della differenza, dell'identico e del

[1] Con questa interpretazione concordano le acute osservazioni di M. Buccellato (*Un'aporia sofistica sulla comunicabilità del sapere e la sua risonanza platonica*, in *Arch. di filos.*, 1950): «Considerata da un punto di vista speculativo e spogliata quindi degli elementi dell'immaginazione mitico-religiosa, la reminiscenza (ἀνάμνησις) platonica si presenta come espressione significativa del principio che il vero sapere, la conoscenza non nasce dall'esperienza esteriore, ma da un autorivelarsi della coscienza a se stessa, o meglio, della verità a se stessa nell'interno della coscienza. Non è azzardato né peregrino avvicinare questo punto di vista al *daimon* socratico, alla divina voce interiore che indica la retta via, e considerare la reminiscenza platonica come uno sviluppo dello stesso principio.... La scienza deve nascere dall'interiore del discepolo, il quale non è tale rispetto a Socrate o ad un altro, ma solo rispetto a se stesso.... La verità non si insegna né si comunica; chiunque la apprende da sé e per sé» (p. 6 sg.). Opportunamente Buccellato ricorda anche che nella *lettera VII* Platone parla di conoscenze che dopo lungo studio si accendono repentinamente come luce da una scintilla e si generano e si alimentano da sé nell'anima (p. 25).

diverso, del bello e del brutto, del buono e del cattivo. E Teeteto risponde che debbono porsi « nella classe delle cose verso le quali l'anima stessa si sforza da sé con il suo anelito », essendo tutte « cose la cui essenza l'anima cerca soprattutto nelle relazioni che hanno tra loro, confrontando in se stessa le presenti e le passate con le future ». La durezza del duro o la tenerezza del tenero (conferma poi Socrate) si sentono certamente mediante il tatto, ma « la loro essenza e ciò che sono entrambi, e la loro opposizione reciproca e l'essenza dell'opposizione, sono cose che l'anima stessa si sforza di distinguere, tornando ad esaminarle e confrontandole reciprocamente. — Cosí è, assolutamente. — Pertanto non è forse vero che la natura offre subito ad uomini e animali appena nati le sensazioni di quante affezioni giungono all'anima per mezzo del corpo, ma che i ragionamenti analogici sulla loro essenza e utilità solo a mala pena e dopo lungo tempo e con molto lavoro e molta educazione sono conseguiti da coloro che riescono a conseguirli? — Cosí è, assolutamente. — Ma (aggiunge Socrate) posto che non v'è scienza in quelle affezioni sensibili, bensí nel ragionamento intorno ad esse, siamo giunti a questo risultato, di non cercare piú in alcun modo la scienza nella sensazione, bensí nella denominazione che ha l'attività dell'anima, quando essa per se stessa lavora intorno agli esseri ».

La conoscenza vera appare in tal modo chiaramente come una produzione attiva dello spirito: produzione laboriosa ed ardua, che esige uno sforzo volitivo di cui non tutti sono capaci, di modo che « a mala pena è conseguita da coloro che riescono a conseguirla ».

E tuttavia, con tutto ciò, non si son posti ancora in piena evidenza tutti gli aspetti dell'esigenza d'attività affermata da Platone rispetto al processo della conoscenza umana.

Occorre completare le considerazioni del *Menone* e del *Teeteto* con un'altra importante del *Simposio* (207 e-208 a), che considera accanto al processo di conquista del sapere il processo inverso della sua perdita, presentandolo come compagno inevitabile del suo contrario, contro il quale è necessaria una lotta incessante. La conquista del sapere, infatti, che (come vedemmo) poteva chiamarsi *reminiscenza* solamente in un senso attivo, di una capacità innata che con lo sforzo del suo lavoro riesce a generare le conoscenze, è costantemente minacciata, nella mente umana (mortale), dalla perdita della conquista fatta, cioè dalla dimenticanza. L'attività della mente umana si sviluppa nel tempo e nel movimento; non può essere come quella divina eterna (extratemporale) un'immutabile contemplazione della verità eterna presente nella sua totalità; bensí è sottoposta al mutamento, come ogni essere mortale. La conservazione pertanto non può essere in essa che una creazione continua incessantemente rinnovata; non si tratta solo di generare una conoscenza una volta per tutte, ma occorre anche rinnovare ad ogni istante questa creazione. Senza tale rinnovamento la dimenticanza copre con le sue tenebre qualunque conoscenza e la manda in rovina; la conservazione della sua luce si effettua solo per mezzo di un incessante accendersi di nuove luci.

In questo processo di rinnovamento continuo la scienza umana è come il fiume di Eraclito, che muta incessantemente per il continuo sopraggiungere di nuove acque in sostituzione di quelle che fluiscono sempre verso la foce, ma che si conserva costantemente in virtú di questo stesso fluire incessante di nuove correnti. Nel caso della scienza, la corrente in rinnovamento continuo sboccia sempre dall'attività dello spirito, la cui continuità ininterrotta condiziona e produce la conservazione del sapere, generandolo nuovamente senza posa. Leggiamo

le parole del *Simposio*: « Perché anche durante lo stesso tempo in cui ciascuno degli esseri viventi si dice che vive ed è lo stesso (come per esempio si dice che uno è lo stesso da bambino fino a quando è divenuto vecchio), questo tuttavia si chiama lo stesso, pur non avendo mai in se stesso gli stessi elementi; ma si fa sempre nuovo, perdendo delle parti per quanto riguarda i capelli, e la carne, e le ossa, e il sangue, e tutto il corpo nell'insieme. E non solo per quanto riguarda il corpo, ma anche per quanto riguarda l'anima, le maniere, i costumi, le opinioni, i desideri, i piaceri, i dolori, i timori, ciascuno di questi non resta mai lo stesso in ciascuno, bensí alcuni nascono e altri muoiono. E assai piú sorprendente di queste cose è che anche delle conoscenze scientifiche (ἐπιστῆμαι) non solo alcune si generano ed altre muoiono per noi, e noi non siamo mai gli stessi neppure per quanto riguarda le conoscenze scientifiche, ma ciascuna ha la medesima vicissitudine. Ciò che in effetti si chiama meditare, si applica in certo senso alla scienza che esce: poiché la dimenticanza è uscita dalla scienza; e la meditazione, ricreando un nuovo ricordo in luogo di quello che è uscito, salva la scienza, talché sembra esser sempre la stessa »[1].

[1] E. Dupréel (*Les sophistes*, p. 388 sgg.) vuole fare un merito di queste osservazioni penetranti al sofista Ippia, da cui le avrebbe tolte Platone. La sua tesi della provenienza da Ippia di buona parte dei dialoghi platonici deve, per essere applicata a questo punto, appoggiarsi a due presupposti: 1) che la meditazione (o l'« étude », secondo la traduzione Robin della parola μελέτη) di cui parla Platone, si riduca all'arte della mnemotecnica professata da Ippia; il che annulla l'idea di creazione continuamente rinnovata, in cui Platone fa consistere la conservazione della conoscenza umana; 2) che questo luogo del *Simposio*, opponendo l'esistenza divina, sempre identica, a quella mortale che solo mediante un rinnovamento incessante può partecipare dell'immortalità, esprima « une négation franche de l'immortalité de l'âme »; il che non tien conto che Platone qui non dichiara mortale l'anima come sostanza spirituale (sempre considerata da lui divina e immortale), ma afferma che « nascono e muoiono » continuamente gli atti particolari dell'anima: i modi, i costumi, le opinioni, i desi-

La conoscenza umana appare qui nella pienezza del suo carattere di creazione attiva: creazione continua, che deve rinnovarsi senza posa ad ogni istante, affinché la scienza si mantenga presente nello spirito per una durata di tempo qualsiasi. Questi principî: esigenza di un'attività interiore per la conservazione della scienza, e identificazione della reminiscenza (ἀνάμνησις) con tale esercizio di attività, hanno un'altra conferma nel *Fedro* (274 e-275 e), nelle obiezioni che Platone presenta come rivolte dal re egizio Thamus contro l'invenzione dell'alfabeto e della scrittura, esaltata dal dio Theuth, suo autore. « Questa conoscenza (dice Theuth) renderà gli egizî piú savî e capaci di ricordare, poiché con essa si è trovato il rimedio della memoria e della saggezza ». Al contrario, risponde il re: « questa invenzione comporterà per le anime la dimenticanza delle conoscenze acquisite, a causa della mancanza d'esercizio della memoria; poiché esse anime, affidandosi alla scrittura, non manterranno piú in attività la reminiscenza (οὐκ ἀναμιμνησκομένους) dal proprio interno, esse stesse da sé, bensí dal di fuori mediante segni altrui; pertanto ciò che hai trovato non è un rimedio della memoria, ma un risveglio di ricordi (ὑπομνήσεως) ». In tal modo il risveglio di ricordi (ὑπόμνησις) procedente dall'esterno, si differenzia dalla reminiscenza (ἀνάμνησις), che si produce dall'interno dello spirito stesso ad opera di se stesso: quello favorisce la dimenticanza e questa conserva la scienza, essendo quello pura passività e ricezione, questa invece attività e creazione incessante, affermazione di vita e potere spirituale. L'idea del conoscere come fare ha in questo modo in Platone una delle sue affermazioni

---

deri, etc., e anche le conoscenze scientifiche che sono tutte esplicitamente menzionate da lui. Può perciò bastare questo esempio per caratterizzare l'arbitrarietà del metodo di dimostrazione usato da Dupréel in appoggio alla sua tesi arbitraria.

piú vigorose; e la reminiscenza appare come facoltà attiva per eccellenza: capacità, necessità, impulso interiore di investigare, ragionare, meditare, cioè creare conoscenze e rinnovarle incessantemente in un lavoro di creazione continua.

Questa idea, del conoscere come fare ovvero operare intellettualmente, si riafferma nel *Sofista* (248 d e), in opposizione all'essere conosciuto, che appare pertanto caratterizzato come passività nelle stesse idee eterne e divine. « Comprendo per lo meno questo, che se il conoscere è un fare (ποιεῖν) qualcosa, il conosciuto necessariamente si trova ad essere un patire ». Nella conoscenza pertanto la passività appartiene all'oggetto conosciuto e l'attività al soggetto conoscente: tutto il contrario di ciò che sembra a chi interpreta la reminiscenza nel senso immediato del mito, dove la contemplazione originaria si presenta come un'impressione ricevuta dall'anima nel subire l'azione delle idee eterne, cosí come i sensi subiscono l'azione degli oggetti materiali esterni. In relazione al carattere attivo della conoscenza, si mantiene in Platone l'esigenza socratica, che vincolava lo sforzo della generazione intellettuale con il malessere della coscienza della propria ignoranza; in Platone questo stimolo interno, che risveglia la volontà di conoscere, si afferma con la teoria dell'amore (ἔρως), che in tal modo si inserisce nella gnoseologia platonica e si connette con la stessa teoria della reminiscenza, interpretata come capacità e bisogno innato.

Giustamente nota Jaeger in *Paideia*, II, che il *Simposio* torna a sviluppare sotto la forma della teoria dell'eros come fonte di ogni aspirazione spirituale, l'idea di un anelito profondamente radicato nell'anima per la coscienza di avere in se stessa la potenza della verità. Ma in questo anelito è essenziale il momento negativo (malessere dell'ignoranza riconosciuta), che dà l'impulso

a tutto il movimento dell'indagine. Il problema posto da Menone, della difficoltà intrinseca alla ricerca, che deve implicare ignoranza e conoscenza al tempo stesso, si presenta sotto altra forma con la teoria dell'eros: anelito per qualcosa che non si ha e che si desidera appunto perché si sa di non averla.

Platone amplia il concetto di eros, estendendolo ad ogni volontà umana e ad ogni anelito verso un bene; e la critica che fa della delimitazione corrente, che riserva questa parola alla forma particolare dell'anelito amoroso, cosí come la parola πόιησις (creazione) alla particolare creazione poetica, « non è (come osserva Jaeger, *Paideia*, II) che un fenomeno concomitante dell'estensione di questo concetto per opera di Platone, e dell'operazione realizzata da lui riempiendolo di un contenuto universale ». Possiamo aggiungere che forse non è privo di significato l'avvicinamento tra le parole ἔρως e ποίησις in questo luogo, poiché Platone spiega piú avanti l'eros come anelito di generazione o creazione attiva. Figlio della povertà (*Penía*) e della ricchezza (*Póros*), Eros ha in se stesso un'indigenza in atto che lo rende sempre bisognoso ed una abbondanza potenziale che lo mette in continua tensione: « valente, audace e veemente, grande cacciatore, che tende sempre insidie, desideroso di sapienza, pieno di ricorsi, filosofando per tutto il tempo della sua vita, grande mago e incantatore, fattucchiere e sofista » (*Simposio*, 203 d). Per la sua posizione e natura mediatrici tra l'indigenza e la ricchezza, tra il mortale e il divino, si trova pure nel mezzo tra ignoranza e sapienza (203 c) e perciò è amante della sapienza (filosofo): il che non può accadere né agli dei, i quali nella loro perfetta saggezza eterna non possono desiderare né cercare ciò che hanno in eterno, né agli ignoranti ignari della loro ignoranza e convinti di non avere mancanze; bensí solo a coloro che stanno nel mezzo tra i due op-

posti. E perciò Eros è filosofo, « poiché la sapienza sta tra le cose piú belle, e Eros è amore del bello, di modo che è necessario che Eros sia filosofo (amante della sapienza), essendo il filosofo nel mezzo tra il savio e l'ignorante » (*Simposio*, 204 a b).

In altre parole, l'anelito del sapere nasce dalla coscienza del non sapere, che è tuttavia al tempo stesso coscienza di avere interiormente la potenza di procreare la sapienza; per la quale l'uomo si sente gravido, gonfio, preda dei dolori di parto [1]; e il suo anelito di possesso dell'oggetto amato (e di un possesso che duri sempre) è un anelito e sforzo di generare, che è desiderio di immortalità: « poiché la generazione è ciò che può esservi di eterno e immortale in un mortale » (*Simposio*, 206 e).

Orbene, la generazione della conoscenza non solo è un'attività soggettiva creatrice che implica lo sforzo della volontà, bensí esige anche (come abbiamo visto) la costanza e la continuità di quello sforzo e di quell'attività, affinché il possesso della conoscenza possa essere duraturo. Poiché nella mente umana, cosí come in ogni essere mortale e sottoposto al mutamento, neppure la conoscenza si sottrae al flusso incessante; e per conservarla occorre generarla sempre di nuovo, in una creazione continua effettuata dall'attività stessa della mente.

La reminiscenza, come potenzialità conoscitiva innata

---

[1] In *Fedro*, 235 c d, questa gonfiezza di gravidanza è espressa da Socrate quando dichiara di avere il petto gonfio e di sentire che deve dire cose non inferiori a quelle udite; ma come sa, per la coscienza della sua ignoranza, che non le ha pensate lui stesso, non gli resta che supporre di esser stato riempito come un vaso da fonti esteriori, e di aver dimenticato, nel suo spirito tardo, da chi e come. Piú oltre (249 sg.) questa dimenticanza appare conseguente alla contemplazione originaria del mondo ideale, senza cui nessuna anima si può incarnare in un uomo, ma solo in un animale. Con il che la teoria della reminiscenza vuole significare che la caratteristica dell'anima umana consiste nella capacità dell'intelligenza delle idee.

o interiore all'anima, appare per questa via nella pienezza del suo carattere attivo, e del suo legame con la volontà e con l'orientamento spirituale dell'individuo. Bisogna esser gravidi nell'anima e non nel corpo (*Simposio*, 208 e); bisogna avere un'anima il cui auriga razionale domini tanto il generoso cavallo passionale quanto il ribelle cavallo degli impulsi sensuali (*Fedro*, 246 sgg.); un'anima che sappia innalzarsi dai gradi inferiori, corporei, della scala d'amore ai superiori incorporei ideali (*Simposio*, 210-212). Per ciò, pur avendo « ciascuna anima umana per la sua natura contemplato gli enti.... non è facile per tutte ricordarli partendo dalle cose di qua » (*Fedro*, 250 a b); e solo la mente del filosofo ricupera le sue ali nel modo dovuto, poiché mantiene sempre *con tutto il suo potere* la memoria aderente a quegli enti tra i quali è dio per la sua natura divina » (*Fedro*, 249 c). E mantenere la « memoria aderente », come spiega il *Simposio*, significa compiere un rinnovamento continuo della creazione mentale. La reminiscenza pertanto è uno sforzo attivo per il quale (spiega il citato luogo del *Fedro*, 249 b) l'uomo deve intendere ciò che è espresso secondo la specie (εἶδος), procedendo dalla molteplicità delle sensazioni all'unità di ciò che è raccolto dalla ragione. Il che conferma che il metodo della reminiscenza dev'essere quello del confronto reciproco e dell'esame delle relazioni mutue di cui parla il *Teeteto*, 186 e sg.; vale a dire, non un effetto automatico delle esperienze sensibili ricevute nella vita presente né delle orme lasciate da una contemplazione anteriore, bensí tutto un processo attivo effettuato dallo spirito e sostenuto dalla volontà, stimolata dal contrasto tra la potenzialità della conoscenza e la mancanza della sua presenza in atto, che l'anima sente in se stessa simultaneamente.

e) *Aristotele: l'anelito di conoscere — I problemi e la verità figlia del tempo.*

La teoria dell'eros considerato come mediatore tra potenza e atto precorre in tal modo in Platone la concezione sviluppata poi da Aristotele, del conato (ὄρεξις) che realizza la stessa mediazione tra la potenza e l'atto, il cui rapporto s'identifica con quello di materia e forma. La materia per Aristotele è privazione (στέρησις), ma anche potenza (δύναμις) della forma; e per ciò ha in se stessa l'appetizione (ὄρεξις) verso l'atto (ἐνέργεια) [1]; e cosí si produce il processo del divenire (sviluppo) in tutta la natura, che è come un grande essere vivente [2]. E quando, negli animali e soprattutto nell'uomo, la privazione e l'appetizione sono accompagnate dalla coscienza, allora il conato o appetizione può anche chiamarsi platonicamente *amore*, come fa Aristotele usando, prima nel *Protreptico* e poi nella *Metafisica*, la parola ἀγάπησις e il verbo ἀγαπάω [3]. « Tutti gli uomini (dice la *Metafisica*) per natura appetiscono il conoscere; e lo dimostra l'amore alle sensazioni, poiché le amiamo per se stesse, senza rapporto con alcuna necessità, e sopra tutte le altre quelle della vista. Non solo, infatti, quando si mira all'azione, ma anche quando non facciamo nulla, preferiamo il vedere (si può dire) a qualunque altra cosa. La ragione è che questo senso ci fa conoscere e porta alla luce molte differenze tra le cose, e in misura maggiore che tutti gli altri ».

Il *Protreptico* lo aveva spiegato piú per esteso [4], con-

---

[1] Cfr. *Phys.* 191 b, 15 sgg.; 192 a, 14 sgg.; 207 a, 21 sgg.; *De an.* 412 a, 9 sg.; *Metaph.* 1069 b, 32 sgg.; 1072 a, 26 sgg.

[2] Cfr. *Phys.* 250 b, 11 sgg.: « come se una certa vita appartenesse a tutti gli esseri costituiti dalla natura ».

[3] Cfr. *Protr.* fr. 7 Walzer, da GIAMBL. *Protr.* 7, p. 43, 25; p. 45, 3 (Pistelli); *Metaph.* A 1, 980 a, 21.

[4] V. il confronto tra i due luoghi in JAEGER, *Aristotele*, p. 86 sg. dell'ed. ital. (69 dell'ed. ted.).

cludendo che l'amore che gli uomini hanno per la vita è precisamente, secondo quanto avevano detto anche Pitagora e Anassagora [1], amore della conoscenza e del pensiero; poiché anche le sensazioni (e quelle visive piú di tutte) sono una categoria di conoscenze. Ma come i sensi non sono per se stessi in atto, ma solo in potenza, e abbisognano dello stimolo degli oggetti esteriori [2] allo stesso modo che (dice Aristotele rinnovando un paragone eracliteo) il combustibile abbisogna del fuoco per convertire in atto la sua potenza di ardere, cosí l'anima cerca la sensazione che offra alla sua facoltà di sentire il compimento che le è indispensabile, e (come sintetizza Cl. Piat, *Aristote*, p. 174 sg.) la vuole con una volontà essenziale, e aspira ad essa per influsso dello stesso amore profondo che fa gravitare l'universo e tutte le cose verso il primo motore. Non c'è una ricezione passiva, bensí un conato attivo per captare le forme sensibili, che giungono alla portata dei sensi. Allo stesso modo che Eraclito aveva rappresentato l'anima che si affaccia con ansia alle finestre dei sensi per captare sensazioni, come il ragno vigilante che corre ad afferrare le mosche che s'impigliano nella sua tela, ugualmente Aristotele riconosce nell'anima sensitiva un'appetizione continua delle sensazioni, derivante dalla potenzialità (sensibilità) che le è intrinseca per natura e che non vuole rimanere inattiva nella privazione, ma convertirsi in atto.

A causa di questa appetizione che Aristotele attri-

---

[1] Cfr. *Protrept.* fr. 11 Walzer.

[2] Cfr. *De an.* 417 a; *Metaph.* 1010 b. Nel *De an.* 417 b Aristotele dice: « È in potere dell'uomo il pensare quando vuole, ma non il sentire, poiché è necessaria la presenza dell'oggetto sensibile ». Tuttavia, annota B. NARDI (*Soggetto e oggetto*, etc., cit., p. 14 sg.), come il passaggio dal non sentire al sentire esige per Aristotele l'intervento dell'oggetto sensibile (αἰσθητόν), cosí il passaggio dal non intendere all'intendere esige l'intervento dell'intelligibile (νοητόν) prodotto dall'intelletto agente (cfr. *De an.* 424 a, 17 sgg., e 431 b, 29).

buisce all'anima, non è totalmente esatto ciò che solitamente si afferma, che cioè « il soggetto sensitivo è puramente e semplicemente passivo di fronte alle qualità sensibili, come il combustibile è passivo di fronte al comburente che gli appicca il fuoco » (cfr. B. Nardi, *Soggetto e oggetto del conoscere nella filosofia antica e medievale*, Roma, 1951, p. 8).

Come la stessa similitudine del combustibile, applicata al soggetto conoscitivo, implicava in Eraclito un'esigenza di non restare inerte in attesa del comburente, bensí di cercarlo e di avvicinarglisi per suscitare in se stesso il calore e la luce della fiamma, cosí questa esigenza si riproduce in Aristotele con l'appetizione; e le si aggiunge, inoltre, un'altra affermazione dell'attività intrinseca alla conoscenza sensibile, nel riconoscere che questa include un atto (soggettivo) di distinzione di ogni sensibile nei confronti degli altri.

L'appetizione appare precisamente connessa con la potenza di tali atti di distinzione. Il grado maggiore d'appetizione, che è rivolto verso le sensazioni della vista tra tutte le altre, Aristotele lo mette in rapporto, nei luoghi citati del *Protreptico* e della *Metafisica*, con la maggiore capacità di differenziazione — che significa maggiore capacità di conoscenza — che questo senso possiede tra tutti gli altri; tuttavia riconosce, benché in grado minore, anche a ciascuno degli altri sensi una capacità analoga di distinzione tra le sue sensazioni particolari, che è evidentemente un primo germe della facoltà giudicativa. Per ciò, probabilmente, Aristotele dichiara nel *De anima* (432 a, 30 sgg.) che l'anima sensitiva in genere non può facilmente esser catalogata né nella sfera dell'irrazionale né in quella del razionale; e Temistio poi nella sua parafrasi [1] spiega che, giudicando le differenze

[1] THEMIST. *Paraphr.* etc., II, 215, 12, ed. Spengel.

tra i sensibili, la sensibilitàsi converte in principio (ἀφορμή) ed avviamento (ἐπιβάθρα) verso la ragione, e sembrerebbe partecipare in ciò dell'intelligenza. Ma Aristotele mette in rilievo tale partecipazione all'intelligenza solo per ciò che concerne l'attività differenziatrice del senso comune, che entra in azione quando la distinzione si applica a sensazioni di sensi differenti; in questo caso Aristotele nota che nel giudizio di distinzione il senso comune s'eleva ad un grado superiore d'attività conoscitiva, di modo che nel pronunciare il giudizio è congiuntamente sensibilità ed intelligenza (*De anima*, 426 b). Orbene tutto ciò ha particolare importanza nei confronti dell'intervento dell'elemento volitivo, che Aristotele riconosce come intrinseco al giudizio di comparazione, quando parla del giudizio di reminiscenza (ἀνάμνησις), cioè del riconoscimento, che uno fa, di esperienze già avute anteriormente [1]. Aristotele nel suo *De memoria et reminiscentia*, 453 a, 10 sgg., dice che il giudizio di comparazione, che avviene appunto nella reminiscenza, è una specie di indagine (ζήτησις), e che l'indagine appartiene per natura solo a quelli che hanno la facoltà volitiva della deliberazione (βουλευτικόν). È evidente che con ciò Aristotele asserisce un vincolo inscindibile tra il giudizio di comparazione e la forma piú sviluppata dell'attività volitiva, rappresentata dalla facoltà di deliberazione.

Tuttavia son giudizî di comparazione (per lo meno germinalmente) anche quelli di distinzione tra sensazioni di sensi differenti, pronunciati dal senso comune, e anche quelli di distinzione tra sensazioni di un unico senso particolare, attribuiti da Aristotele a questo stesso; di

---

[1] La ἀνάμνησις della psicologia aristotelica ha un significato assai diverso da quella platonica.

modo che c'è da domandarsi se non debbono esser riconosciuti da Aristotele, gli uni e gli altri allo stesso modo, come una specie embrionale di investigazione, che implica un elemento volitivo, ancorché in una forma piú embrionale della deliberazione.

La legittimità di tale domanda e di una risposta affermativa appare nel vincolo che Aristotele stesso stabilisce nel *De anima*, 431 a sg., tra la forma piú elementare della conoscenza (sensazione) e quella piú elementare della volontà (appetizione). Infatti Aristotele dice che la facoltà che appetisce e fugge non è differente dalla sensitiva; e anche quando piú avanti (434 a, 7 sgg.) mette in rilievo che l'appetizione (ὄρεξις) non include in sé la facoltà della deliberazione (βουλευτικόν), questo non esclude che la prima rappresenti il punto di partenza dello sviluppo della seconda, e che pertanto debba esser considerata, secondo le espressioni citate di Temistio, un principio e un avviamento verso di essa.

Il vincolo tra conoscenza e volontà pertanto si trova affermato da Aristotele a partire dal primo grado (il piú elementare) dell'una e dell'altra, e si va sviluppando nei gradi superiori, presentandosi come intervento della volontà e della deliberazione in atto nella conoscenza intellettiva costituita dal giudizio e dal ragionamento; la cui dipendenza dalla volontà Aristotele conferma d'altro lato quando mette in rilievo la perturbazione che può portare nel suo esercizio l'influsso delle passioni, e l'obbligo di dominarle che conseguentemente incombe al filosofo. Riappare in tal modo — nell'*Ethica Nic.* 1109 b, 7 sgg.; 1119 b, 15 sgg., e nel *De anima*, 433 a, 25 sg.; 434 a, 12 sg. — l'esigenza socratica dell'autodominio per la conquista della conoscenza vera.

Questa conquista, secondo Aristotele, non è né facile né rapida; esige sforzi molteplici e continui da parte di ciascun individuo e di tutto l'insieme degli uomini e di

tutta la successione delle generazioni; cioè, è subordinata all'esercizio attivo costante della volontà di conseguirla. Attivamente l'individuo umano riesce, partendo dalle sensazioni e dalle orme che esse lasciano nella memoria, ad organizzare l'esperienza (ἐμπειρία) che raccoglie ed unifica i ricordi per conseguire la capacità della previsione; attivamente riunisce le esperienze particolari nella formazione di nozioni generali per la creazione dell'arte (τέχνη); attivamente si alza al di sopra degli interessi pratici sino alla sfera della conoscenza disinteressata nella creazione e nello sviluppo della scienza (ἐπιστήμη).

Nella produzione di questo processo, che si sviluppa per ciascuno nella sua vita individuale e per la collettività sociale nella storia della civiltà [1], la volontà umana si mette in movimento per lo stimolo che proviene dalla coscienza di una privazione: cosí i bisogni piú elementari spingono alla creazione delle prime arti piú indispensabili; l'esigenza delle comodità e il desiderio dei godimenti stimolano la formazione delle arti piú raffinate; il dubbio e lo stupore promuovono l'investigazione scientifica disinteressata. « Chi dubita e si stupisce ha coscienza di ignorare », dice Aristotele, considerando socraticamente la coscienza della propria ignoranza come lo stimolo di ogni attività investigativa, che passa a poco a poco (κατὰ μικρόν) dai problemi piú immediati e facili ai piú complicati e gravi.

Le difficoltà che si oppongono alla conoscenza e alla contemplazione della verità sono, secondo Aristotele (*Metaph.* II, 1), nello stesso soggetto conoscente, che deve pertanto acquisire la capacità e l'abito della visione intellettuale mediante l'esercizio dell'attività corrispon-

---

[1] Cfr. su tutto ciò *Metaph.* I, 1.

dente. Questo esercizio, senza dubbio, è aiutato dall'accumulazione e dalla comunicazione delle conoscenze acquisite dalle generazioni anteriori (accrescimento quantitativo o estensivo), ma non meno dalla critica e dal riconoscimento dei loro errori, che danno un'opportunità e uno stimolo per la nostra riflessione e indagine [1] e che per conseguenza determinano un accrescimento qualitativo o intensivo dell'intelligenza, cioè un aumento della nostra capacità di penetrazione nei confronti della verità. L'investigazione nasce dalla coscienza dei problemi, che è coscienza della nostra ignoranza; perciò Aristotele, all'inizio del primo libro del *De anima* (cap. 1) e del terzo libro della *Metafisica* (cap. 1) e nel cap. 10 del primo libro della stessa *Metafisica* esprime l'esigenza di una previa impostazione dei problemi.

Il conseguimento della certezza « è soluzione dei problemi precedentemente posti; orbene, non è possibile che sciolga un nodo chi non lo conosca » (*Metaph.* III, 1).

L'impostazione dei problemi, invece, indica la via dell'indagine; risolve la difficoltà eristica, che il *Menone* platonico sollevava contro la possibilità dell'indagine dello sconosciuto, che in quanto sconosciuto non potrebbe esser cercato, né esser riconosciuto se eventualmente uno lo incontrasse. Aristotele parla ugualmente di chi va senza saper dove, di modo che neppure sa se ha trovato ciò che doveva cercare, ignorando il fine della sua ricerca; ma trova la soluzione di questa difficoltà nell'impostazione previa dei problemi, che nascono dalla critica delle affermazioni anteriori, nostre o d'altri. La funzione dei predecessori non consiste in fornirci soltanto conoscenze e suggerimenti utilizzabili, ma anche stimolo alla riflessione critica; lo sviluppo della scienza non si produce solo per via di aggiunte che accrescano quantitativamente

[1] Cfr. *De caelo*, I, 10.

e progressivamente l'ammasso della cultura, ma dialetticamente per via di opposizioni e negazioni che si traducono in impostazione di nuovi problemi, stimolo a nuove indagini e affinamento (intensivo) dell'intelligenza. Molto acutamente W. Jaeger [1] ha scritto che l'indagine scientifica, come la concepisce Aristotele, non trova mai soddisfazione nella forma estrema della costruzione perfetta e impeccabile; si corregge sempre e migliora, demolendo ciò che aveva innalzato precedentemente e cercando nuove vie. Se vi è qualche totalità per la quale Aristotele combatte, questa è la totalità, non della conoscenza compiuta, bensí dei problemi.

È evidente in tutto ciò una concezione attivistica della scienza come produzione continua delle energie intellettuali dell'uomo, tese in uno sforzo incessante, mantenute costantemente in azione dal desiderio e dalla volontà di conoscere. Al loro stimolo progressivo concorre per Aristotele anche il fatto di non essere l'impostazione di un problema un complesso chiuso e concluso in sé, bensí un membro di un gran sistema organico, e come tale aperto alla generazione continua di altri problemi, fonte di una successiva, ulteriore filiazione.

Cosí Aristotele crede certo legittimo presentare la prima filosofia naturalistica (ionica) come una mera impostazione dell'unico problema della sostanza; ma mette in rilievo che, usando la sostanza come esplicazione del processo del divenire universale, già i primi filosofi pongono gli investigatori successivi nell'obbligo di impostare il problema ulteriore della causa efficiente, principio del movimento; dal quale poi nasce nella riflessione critica posteriore il problema della causa formale e finale, per

---

[1] *Aristotele*, ed. ital., trad. di G. Calogero, Firenze, La Nuova Italia, 1935.

spiegare l'ordine e l'armonia dell'essere e del divenire universale (cfr. *Metaph.* I, 3).

Certamente questa ricostruzione storica manca di esattezza e abbisogna di una revisione critica; ma ciò che ci interessa in essa e in tutto l'insieme delle idee di Aristotele circa il processo e il progresso della conoscenza, consiste nella concezione attivistica che Aristotele espone. *Veritas filia temporis* [1]: cioè figlia dell'attività umana nel processo incessante dell'indagine, stimolata dalla coscienza di una privazione o ignoranza, che mette in movimento la volontà di conoscere propria dell'uomo. In questa concezione Aristotele appare l'erede e continuatore del punto di vista e delle esigenze che abbiamo trovato in Socrate e in Platone.

f) *Gli stoici: l'egemonico.*

Con la gnoseologia di Eraclito, invece, si connette, come abbiamo ricordato prima, l'aspetto attivistico della gnoseologia stoica. Il paragone eracliteo tra l'anima che estende lo sforzo della sua attenzione a tutti i sensi e il ragno che dal centro della sua tela estende verso i punti periferici le sue zampe, per esser pronto ad afferrare le mosche che inciampino nei suoi fili, riappare nel *De anima* di Crisippo. Calcidio, nel suo commento al *Timeo* platonico (cap. 220), ci riporta il testo di Crisippo che coincide con quello di Eraclito nel contenuto e in parte delle espressioni: « .... dice lo stesso Crisippo: come il ragno, stando al centro (della sua tela) ha nel cavo dei suoi piedi tutti i capi dei fili, affinché, quando capiti da parte di qualche insetto un urto da un qualche lato, possa sentirlo da vicino, cosí la parte principale

---

[1] Per tutto ciò che precede rimando al mio saggio: *Veritas filia temporis in Aristotele*, pubbl. in *Scritti filosof. in onore di B. Varisco*, Firenze, Vallecchi, 1924.

dell'anima (l'egemonico), posta nella sede centrale del cuore, tiene i principî dei sensi, per riconoscere da vicino qualcosa quando questi lo annuncino » [1].

A questo paragone eracliteo Crisippo ne aggiunge altri due analoghi, riferiti l'uno da Aezio e l'altro dallo stesso Calcidio: con il polipo che estende i suoi tentacoli e con l'albero che allunga i rami; e in entrambi appare in modo piú accentuato la considerazione dell'egemonico come della sorgente dei sensi (anche questo paragone si trova riferito nella testimonianza di Calcidio) e come il principio attivo che li genera ed estende e mantiene in attività. Dall'egemonico, dice Aezio [2], sono nate e si sono estese verso il corpo, come i tentacoli del polipo, sette parti dell'anima: la voce, il potere della generazione e i cinque sensi: vista, udito, olfatto, gusto, tatto, ciascuno dei quali è un pneuma che si estende dall'egemonico fino agli organi periferici corrispondenti. Le parti dell'anima (conferma Calcidio in alcune righe che precedono quelle citate sopra) [3], procedono secondo Crisippo dal luogo dove risiede l'egemonico (cuore) come da una sorgente (*ex capite fontis*) e si estendono per tutto il corpo; e tutta l'anima estende i sensi (che sono i suoi ministri) come rami di un albero dall'egemonico, affinché siano messaggeri di ciò che sentono; e poi giudica come un re le cose che quelli le abbiano annunciato.

In relazione alla funzione attiva e dominatrice che questi paragoni attribuiscono, nei confronti di tutta l'esperienza sensibile, all'egemonico, sorgente e generatore dei sensi, da lui creati come strumenti per arrivare a captare la realtà esterna, si deve considerare il problema del carattere attivistico o passivistico della gno-

---

[1] Cfr. *Stoicorum veterum fragmenta*, coll. Arnim, II, n. 879.
[2] *Plac.* IV, 21; cfr. *Stoic. veter. fragm.* II, n. 836.
[3] *Ad Timaeum*, 220. Cfr. *Stoic. vet. fragm.* II, n. 879.

seologia stoica, cosí discusso e variamente risolto da molti critici moderni [1].

Vero è che gli stoici dicevano dello stesso egemonico « che è come una pagina preparata per ricevere la scrittura: sopra essa poi si scrive ciascuna delle idee, e la prima forma di scrittura è per mezzo della sensazione » (cfr. Aezio, *Placita*, IV, 11); e Zenone parlava dell'impressione (τύπωσις) degli oggetti esterni sull'anima, e Cleante la paragonava all'impronta che i suggelli lasciano sulla cera [2].

Ma non si tratta di una pagina o cera preparata da un altro, e in se stessa inerte e puramente ricettiva, bensí vivente e attiva, che va incontro ai segni e alle impronte, e si prepara e crea per se stessa gli organi per apprenderli. Alla tensione (τόνος) dell'ambiente esteriore, prodotta dall'azione dell'oggetto, corrisponde una tensione interiore dell'anima, e la percezione sensibile si produce con l'incontro delle due [3], includendo insieme con l'elemento di passività e ricezione (l'impressione) uno di attività e afferramento (la comprensione). E la stessa ricezione non si può considerare puramente passiva, posto che l'egemonico stesso la vuole e la cerca, e per ciò trae da se stesso, come da una sorgente, gli strumenti per afferrarla.

Cicerone scrive che « Zenone disse cose nuove intorno ai sensi stessi, che crede uniti ad una specie di impulso

---

[1] Cfr. BROCHARD, *De assensione Stoici quid senserint*, Paris, 1879; HEINZE, *Zur Erkenntnisslehre der Stoa*, 1886; STEIN, *Die Erkenntnisslehre der Stoa*, in *Stud. Berlin. f. Klass. Philol.*, 1888; GANTER, *Das stoische System der Aisthesis*, in *Philol.* 53 e *Zur Psychol. der Stoa*, in *Philol.* 54; BARTH, *Die Stoa*, Leipzig, 1941; BRÉHIER, *Chrysippe*, Paris, 1951; M. POHLENZ, *Die Stoa*, Göttingen, 1949.

[2] Cfr. SEXT. EMP. *Adv. math.* VII, 228 sgg.; DIOG. L. VII, 46. Il paragone aveva già servito ad Aristotele per mostrare che i sensi ricevono la forma e non la materia dei loro oggetti.

[3] Cfr. l'incontro dei due movimenti procedenti dall'oggetto e dal soggetto nella teoria dei *raffinati*, riferita nel *Teeteto* platonico.

proveniente dall'esterno, che egli chiamò rappresentazione (φαντασία) e che noi possiamo chiamare immagine (*visum*). .... Ma a queste, che sono rappresentazioni quasi ricevute dai sensi, egli aggiunge l'*assenso* dell'anima, il quale dice che si trova in noi stessi, ed è volontario » (*Acad. poster.* I, 40). E con la testimonianza ciceroniana coincide quella di Sesto Empirico: « Per gli stoici l'assenso della rappresentazione comprensiva sembra avere un doppio aspetto, ossia possedere in sé qualcosa di involontario e qualcosa di volontario, che è nel nostro giudizio. Poiché il ricevere rappresentazioni è involontario e non sta in chi è colpito da esse, bensí nell'oggetto rappresentato, che lo mette in tale stato spirituale, come di vedere il bianco quando ha il color bianco posto davanti a sé, o sentire un sapore dolce quando è applicato il dolce al gusto. Ma l'assentire a questo movimento sta in colui che accoglie la rappresentazione.... Se dalla rappresentazione comprensiva si tolga l'assenso, è tolta anche la comprensione » (*Adv. math.* VIII, 397 sg.).

Tuttavia neppure questa distinzione, presentata da Cicerone e da Sesto Empirico, tra i due elementi, involontario (passivo) e volontario (attivo), della rappresentazione comprensiva, basta per mettere in rilievo in modo adeguato la parte che la teoria stoica attribuisce all'attività volontaria nella conoscenza sensibile. Infatti, poteva per gli stoici essere involontaria la ricezione di ogni sensazione particolare (del bianco, del dolce, etc.), che sopraggiunga a impressionare il senso corrispondente, ma non poteva essere involontaria l'esigenza generale del soggetto, di ricevere o, piú esattamente, di captare sensazioni. E come per questa esigenza l'egemonico (secondo gli stoici) cerca le sensazioni, cosí ciascuna di queste nasce dalla stessa iniziativa e attività del soggetto, piuttosto che dalla sua sottomissione passiva alle impressioni provenienti dagli oggetti.

Questo elemento di attività volontaria nella stessa ricezione di sensazioni e rappresentazioni, che è detta involontaria nei riferimenti di Cicerone e di Sesto Empirico, appare evidente nella maniera stoica di rappresentare l'egemonico, paragonandolo al re che manda i suoi messaggeri a cercar notizie all'esterno, e poi giudica sovranamente le cose che questi riferiscono. In questo paragone stoico non c'è solo la ricezione e l'esame critico delle notizie, come nel confronto che farà nel Rinascimento Niccolò Cusano, dell'uomo con un cosmografo, signore di una città, dalle cui cinque porte (i cinque sensi) entrano messaggeri che portano notizie dal mondo esterno, che il cosmografo usa per formare la sua carta geografica (*Compendium*, cap. 8). Nel paragone stoico la ricezione delle notizie è conseguenza di una ricerca volontaria, attiva, in cui l'iniziativa non è dei messaggeri che arrivano, ma del re che li manda in tutte le direzioni, ordinando loro di raccogliere le informazioni e portargliele per l'esercizio sovrano del suo giudizio.

In tutti i modi, l'elemento attivo e volontario si manifesta con piena evidenza nell'assenso (συγκατάθεσις) e nella comprensione (κατάληψις), per mezzo dei quali l'impressione ricevuta si trasforma in rappresentazione comprensiva (φαντασία καταληπτική) e in scienza. Il carattere attivo e volontario, per cui l'assenso, la comprensione e la scienza si differenziano dalla passività della pura rappresentazione ricettiva, appare chiaramente nella spiegazione zenoniana, che li oppone, come sforzo crescente di grado in grado, al rilassamento inattivo della ricettività. « Zenone dimostrava anche questo con il gesto. Poiché avanzando il palmo della mano con le dita aperte: " ecco (diceva) così è la rappresentazione ". Poi, contraendo un po' le dita: " e così è l'assenso ". E quando le aveva strette del tutto e fatto il pugno, quella diceva

esser la comprensione: dalla quale similitudine ricavò anche il nome che le pose, non prima usato, di comprensione (κατάληψις). Quando poi aveva accostata la mano sinistra (alla destra stretta a pugno), e compresso quel pugno ad arte e con gran forza, cosí diceva esser la scienza, della quale nessuno ha il possesso, fuor che il sapiente »[1]. In tal modo appare chiaro che l'assenso e la comprensione non sono piú considerate mero effetto di un'evidenza (ἐνάργεια) oggettiva, alla cui forza l'anima debba cedere, cosí come il piatto della bilancia è obbligato a scendere dai pesi postivi sopra[2], poiché si ammette che l'assenso « si trova in nostro potere », e che può anche esservi gente « che non vuole assentire »[3]. L'evidenza esiste per il soggetto in quanto egli stesso la riconosca; e il grado massimo di questa evidenza, per cui gli stoici piú recenti consideravano la rappresentazione comprensiva come criterio di verità, cioè quando « non abbia nulla contro di essa »[4], può esser raggiunto (e riconosciuto) solo mediante una revisione attiva delle relazioni di codesta rappresentazione con tutte le altre conoscenze, vale a dire mediante il suo inserimento nel sistema totale della scienza e la dimostrazione della sua armonia con tutto il resto. Solo cosí l'evidenza può « portarci all'assenso tirandoci per i capelli »[5]; il che vuol dire che dobbiamo noi stessi tirarci per i capelli, mediante la disposizione e organizzazione attiva di tutto il sistema delle nostre conoscenze e la verifica della coor-

---

[1] CICERONE, *Acad. prior.* II, 144.
[2] CICERONE, *Acad. poster.* I, 37.
[3] CICERONE, *Acad. poster.* I, 37. Questa possibilità di sospensione dell'assenso fonda l'esigenza di tal sospensione, proclamata già da Zenone (cfr. CICERONE, *Varro*, XI, 42) prima che da Arcesilao, per evitare errori quando non c'è evidenza. Cfr. P. COUISSIN, *L'origine et l'évolution de l'ἐποχή*, in *Revue études grecques*, 1929, e DAL PRA, *Lo scetticismo greco*, Milano, 1950, p. 98 sgg.
[4] Cfr. SEXT. EMP. *Adv. mathem.* VII, 253 sg.
[5] SEXT. EMP. *Adv. mathem.* VII, 257.

dinazione armonica che con tale sistema ha la rappresentazione particolare.

In relazione a questo attivismo si trova anche, nella dottrina stoica, l'ideale del *saggio*, personificazione di quella stessa « energia spirituale », o forza di volontà, che la scuola cinica con Antistene aveva ammirato in Socrate: il sapiente è sempre dominatore della sua situazione interiore e per ciò della sua condotta, e nega il suo assenso ad ogni impulso o passione irrazionali, conformando tutta la sua vita secondo le esigenze della ragione. Questa esigenza di autodominio, caratteristica dell'ideale del sapiente nell'epoca postaristotelica, è affermata anche da Epicuro, quando dichiara che l'essenziale per la nostra felicità è la nostra condizione intima, di cui noi siamo padroni »[1]. Il che non significa solo la riconosciuta esigenza di serena indipendenza e dominio nei confronti dei desideri e delle passioni, ma anche l'attribuzione alla volontà di un potere direttivo dell'attenzione e del pensiero, che giunge sino ad allontanarli dalle impressioni presenti, e anche dalle sofferenze piú violente, per concentrarli nella contemplazione intellettuale di ragionamenti e scoperte scientifiche[2]. Tuttavia la gnoseologia epicurea, essenzialmente empiristica e sensualistica, basando tutto lo sviluppo della conoscenza sulla ricettività dei sensi, non dava a questo ideale della sovranità del volere un fondamento coerente, come poteva darglielo la teoria stoica dell'*egemonico*, anteriore ai sensi, loro dominatore e dispensatore dell'assenso.

g) *Filone: lo sforzo umano e la grazia divina — Plutarco.*

Un incerto oscillare tra i due orientamenti opposti dell'attivismo e del passivismo si può riconoscere nella

[1] Frammento 109 BIGNONE (da Diogene di Enoanda).

[2] Cfr. *Epist. ad Hermarchum*, fr. 122 Usener, *ad Idomeneum*, 138 Usener; cfr. SENECA, *Epist. ad Lucilium*, 66: « Epicurus quoque

teoria della conoscenza umana di Filone ebreo, per il contrasto tra la coscienza che egli ha, da un lato, dell'intervento e dell'importanza dell'attività volontaria nel processo conoscitivo, e l'esigenza religiosa dell'onnipotenza divina che, dall'altro lato, lo spinge a ridurre a pura grazia di Dio tutto ciò che l'orgoglio umano vuol considerare come conquista propria. Nella sua affermazione dello sforzo volontario come condizione di ogni acquisizione di beni, tanto materiali quanto spirituali, Filone si riallaccia ad una lunga tradizione di pensiero che aveva messo in rilievo, tra i greci, l'esigenza dello sforzo e del lavoro per ogni conquista. La parola di Esiodo: « gli dèi immortali hanno bagnato di sudore la via che porta al conseguimento della buona finalità » (*Opere e giorni*, 287), ripetuta da Solone (fr. 15), che l'applicava anche nelle sue leggi sull'obbligo dei padri di educare i figli ad un lavoro, si ripresentava in forma esplicita in Epicarmo (B 36 in Diels-Kranz, *Fragm. d. Vorsokr.*, 29: « a prezzo di lavoro gli dèi ci vendono tutti i beni »); appariva implicita nell'affermazione di Anassagora, che attribuiva al possesso della mano la superiorità intellettuale dell'uomo rispetto agli altri animali [1]; era rinnovata poi tra i sofisti da Antifonte (B 49 in Diels-Kranz 87), il quale proclamava che tutte le vittorie e le sapienze, tutti gli onori o premî o soddisfazioni sono obbligatoriamente un risultato di lavori e sudori; era sviluppata da Prodico nell'apologo di Eracle al bivio: « di ciò che è buono e bello, nulla gli dèi hanno concesso agli uomini senza fatica e studio » [2].

---

ait sapientem, si in Phalaridis tauro peruratur, exclamaturum: dulce est et ad me nihil pertinet ».

[1] Cfr. ARISTOTELE, *De part. anim.* IV, 10, 687 a 7 (in DIELS-KRANZ 59, A 102).

[2] Cfr. XENOPH. *Memor.* II, 1, 28; PRODICO, *Horai*, in DIELS-KRANZ 84, B 2.

Questo apologo, che Joël [1], seguito da altri critici, volle dimostrare — contro l'attribuzione a Prodico fatta da Senofonte — derivante dalla scuola cinica, era certamente del tutto concorde con l'esaltazione antistenea dello sforzo e del lavoro (πόνος); e per influsso della morale cinica appunto, secondo Bréhier [2], lo riproduce poi Filone quando, in *De sacrificiis Abelis et Caïni*, svolge la dottrina dello sforzo volontario come unico mezzo e condizione imprescindibile di ogni acquisizione di beni. « Tutti i beni nascono e germinano dallo sforzo come da una radice unica »; di qualcuno di essi soltanto lo sforzo dà il raggiungimento e il possesso; « la natura non concede a nessun mortale un'acquisizione di beni senza sforzo » [3]. Ma in Filone lo sforzo appare considerato sotto un duplice aspetto: positivo, di avvicinamento, conquista e realizzazione dei fini, e negativo, di allontanamento e ripudio dei fini inferiori, che sono deviazione o impedimento al conseguimento dei fini piú alti, e soprattutto del supremo, che è la contemplazione di Dio.

Nel suo aspetto positivo, lo sforzo si era presentato, a tutta la tradizione anteriore ricordata, come creatore del risultato che riesce a conquistare; il che, applicato alla conoscenza, portava ad una concezione del conoscere come fare, vincolato all'attività realizzatrice; e poteva anche giungere alla conclusione, proclamata in tempi moderni da Vico, che la conoscenza vera è condizionata dalla produzione o effettuazione del conosciuto: *verum ipsum factum*. Questa intuizione vichiana aveva già avuto

---

[1] *Der echte und der xenophont. Sokrates*, Berlin, 1893-1901, II, p. 330.

[2] *Les Idées philos. e relig. de Philon d'Alex.*, Paris, 2e éd., p. 262 sgg.

[3] *De sacrificiis Abelis et Caïni*, dal n. 7 alla fine. Anche in *Legum alleg.*, libri II e III si indica come principio del bene lo sforzo; ma si tratta dello sforzo di resistenza al piacere (secondo la morale cinica, come osserva Bréhier, *op. cit.*, p. 262); il che si riferisce piú all'aspetto negativo dello sforzo (fuga).

nell'epoca presocratica un antecedente, nell'essere embrionalmente intravisto tale principio nel trattato ippocratico *De dieta*, il cui autore cerca nella tecnica umana, supposta imitazione dei processi della natura, i suggerimenti per la comprensione dei fenomeni naturali. Dice il § 11: « Gli uomini non sanno che possono osservare l'invisibile per mezzo del visibile, poiché usando tecniche simili alla natura umana non si rendono conto di ciò. La mente degli dèi, infatti, insegnò loro ad imitare i processi della loro natura, conoscendo ciò che fanno, ma non conoscendo ciò che imitano ». Di modo che, per lo scrittore ippocratico, l'uomo conosce solo ciò che fa: il fare si presenta a lui come fonte e condizione della conoscenza. Se questa intuizione embrionale abbia avuto echi o sviluppi nel pensiero greco che va dall'ippocratico sino a Filone, non ci risulta dai documenti che conosciamo; ma ci appare una riaffermazione molto interessante di essa in Filone stesso, che la proclama esplicitamente come principio universale per dimostrare l'onniscienza di Dio, in quanto creatore e demiurgo di tutte le cose.

« Senza dubbio — scrive Filone alla fine nel n. 6 del suo *Quod deus sit inmutabilis* — le realtà generate (γεννηθέντα) sono conosciute da chi dà loro vita; le realtà prodotte (δημιουργηθέντα) sono conosciute da chi le produce mediante la sua arte; e infine chiunque stabilisca un ordine ha anche conoscenza del medesimo; orbene, Dio è al tempo stesso e nel modo piú vero il padre, l'autore e l'ordinatore di tutto ciò che c'è nel cielo e in tutto l'universo »; e pertanto deve possedere la scienza di tutto ciò che esiste. Certamente tanto nello scrittore ippocratico quanto in Filone, appare in piena luce la funzione del fare come fonte della conoscenza, ma appare meno chiaramente il suo carattere di condizione imprescindibile della stessa, come si trova affermato in tempi moderni da Vico. Ma si rivela la tendenza verso tale conclu-

sione nella teoria relativa allo sforzo creatore, che Filone, allo stesso modo di tutti gli autori precedenti, da Esiodo ai cinici, afferma essere condizione necessaria e mezzo unico per l'acquisizione di qualsiasi bene, sia la virtú, siano le arti, siano beni materiali, siano beni spirituali, tra i quali naturalmente resta anche compresa la conoscenza. Pertanto può e merita di esser messo in rilievo nelle suddette idee dello scrittore ippocratico e ancor piú di Filone un lontano antecedente precursore della gnoseologia attivistica del Vico.

Tuttavia, la preoccupazione filoniana, piú che verso l'aspetto positivo dello sforzo come creatore, si rivolge verso il suo aspetto negativo di allontanamento e fuga dai beni inferiori, che impedirebbero allo spirito di dedicarsi totalmente all'aspirazione verso i beni superiori e soprattutto verso il bene supremo, che è la contemplazione di Dio e l'unione estatica con lui. Per questo fine, Filone esige che l'anima si sforzi, con tutta la potenza che ha, per rompere i vincoli che la legano al corpo, alla sensibilità e allo stesso esercizio della ragione discorsiva, che sono tutti ostacoli alla concentrazione suprema nella contemplazione di Dio. « Fuggi, dunque, o anima, dall'elemento terreno che ti circonda; abbandona questo carcere impuro che è il corpo, e la voluttuosità e la concupiscenza (che sono come custodi del carcere) con tutto il tuo sforzo e con tutto il tuo potere, senza concedere nulla alla loro azione corruttrice, ma combattendole tutte quante in massa.... ' Fuggi da queste cose ' non significa: separati dalla loro essenza, poiché sarebbe un ordine di morte, bensí: allontana da esse il pensiero, che non si trovi trattenuto da alcuna di esse, e fatti superiore a tutte.... Fuggi anche dalla sensazione innata.... Però fuggi anche da questo discorso enunciativo.... fa che l'intelligenza abbandoni l'esercizio delle sue energie » [1].

[1] *De migratione Abrah.* 389 sg., 393.

In tutto ciò sembra affermarsi vigorosamente, nella funzione negativa del ripudio come già nella positiva della conquista, il potere dello sforzo volontario, dominatore di tutta l'attività spirituale e direttore della stessa conoscenza umana. Tuttavia di fronte a tutto ciò domina in Filone la preoccupazione di esaltare l'onnipotenza divina; e tale preoccupazione lo porta a considerare illusione, superbia e orgoglio (οἴησις, φιλαυτία) nell'uomo la credenza di essere con il suo proprio sforzo il creatore di una conoscenza vera [1]. Filone parla, sí, spesso del sapiente αὐτομαθής e αὐτοδίδακτος [2], che non ha appreso da altri uomini, ma direttamente egli stesso; ma non per attività e investigazione proprie, bensí per un ritrovamento (εὕρησις) che si compie senza che si realizzi un'indagine (μὴ γενομένης ζητήσεως), trovandosi una sapienza già preparata, caduta dall'alto come pioggia che viene dal cielo, cioè concessa da Dio [3]. Il dono divino è perfetto; comprende la forza del pensiero e quella dell'espressione insieme; trasforma il saggio in *veggente* e profeta [4], che nel suo stato d'entusiasmo « non dice nulla che sia proprio di lui; il suo discorso gli è totalmente suggerito da una potenza estranea » [5].

La vera conoscenza, che non può esser data né dai sensi né dall'intelligenza, può esser concessa unicamente dalla grazia divina. A volte la volontà umana si sforza invano di concentrare la mente nella contemplazione, mentre invece altre volte senza sforzo, per azione diretta

---

[1] Cfr. *Legum alleg.* I, 13 e II, 17; *De sacrif. Abel. et Caïni*, nn. 1, 11-14 e 29; *De Cherubim*, nn. 17 e 22; *De confus. ling.* 25; *De ebriet.* 27; *Quis sit rer. divin. haeres.* 22; *De plant. Noë*, nn. 5, 7, 19 sg.; *De profug.* 36.

[2] *De migrat.* 25; *De haeres.* 13; *De somn.* II, 2; *De congressu*, 7.

[3] *De profugis*, 30.

[4] *De migrat.* 8 e 13.

[5] *De haeres.* 52.

di Dio, uno si trova in istato di entusiasmo e di estasi [1], e contempla la verità eterna, divinamente recatagli dalla grazia divina.

Anzi, non solo la conoscenza, ma anche lo sforzo della volontà e dell'amore è nell'uomo un dono che proviene da Dio [2]. « A Dio conviene piantare e governare nell'anima le virtú. Ed è dominata dall'amor di sé ed atea la mente che si ritiene simile a Dio, e crede di essere principio attivo quando tutto prova che è solo passività. E mentre Dio semina e pianta i beni nell'anima, la mente che dica: io, io pianto — commette empietà » [3]. « Senza la grazia divina non è possibile abbandonare le cose mortali e rimanere legato alle incorruttibili » [4]. « È Dio che concede entrambe le cose: coltivare le virtú e non allontanarsi da esse » [5]. « Pertanto a chiunque si creda autore del proprio bene, Dio rivolge questo ammonimento: Non dire: la forza e l'energia della mia mano hanno creato per me questo potere (*Deuter.* VIII, 17).... ascolta questo oracolo: Non è per la tua giustizia o santità che entri nella terra promessa.... ma affinché Dio stabilisca la sua alleanza (*Deuter.* IX, 5). E l'alleanza significa simbolicamente le grazie di Dio » [6]. Perciò « Mosè dissipa l'orgoglio.... È Dio (dice) che concede la forza di agire » [7].

In tutti questi luoghi e in molti altri ritorna insistente l'affermazione che ogni impulso d'amore, ogni sforzo di volontà, che l'uomo interpreta come procedente dalla propria interiorità ed energia, sono in realtà procedenti

---

[1] *Legum alleg.* II, 21; *De migr. Abr.* 7; *De ebriet.* n. 36. Cfr. *De profug.* n. 22 « gli uni Egli li indusse a non cercare e a non trovare nulla; gli altri a procedere rettamente in entrambe le cose; e alcuni a procurarsi l'uno e l'altro; alcuni di essi cercano senza trovare, altri trovano senza cercare ».

[2] *De ebriet.* 36; *De mut. nom.* 8.

[3] *Leg. alleg.* II, 15.

[4] *De ebriet.* 36.

[5] *Leg. alleg.* I, 28 in fine.

[6] *De sacrif. Abel. et Caïni*, 14.

[7] *De charit.* 23.

da Dio, della cui onnipotenza l'uomo è uno strumento privo di ogni autonomia. Le affermazioni della funzione dello sforzo in ogni conquista, le espressioni dell'esigenza di una concentrazione di tutte le energie umane al fine di raggiungere la conoscenza vera, restano cosí spoglie del loro valore; lo stesso impulso interiore che stimola l'intelligenza, spingendola a lanciarsi verso i confini della terra e del mare, dell'aria e del cielo, e ancora oltre, nel desiderio ardente di concepire Dio [1], e tutta l'ascesa per la scala dell'amore, non sono realmente attività propria dello spirito, bensí ricezione di una grazia divina; il grido supplicante « degli uomini giunge fino a Dio unicamente perché Egli lo ha chiamato a sé » [2].

Tuttavia, per tale riduzione dell'uomo che « crede d'essere attivo », nella conoscenza e in tutto il resto, ad un essere al quale « tutto dimostra che è passivo » [3], Filone non solo deve rinnegare la teoria, tolta da una lunga tradizione anteriore e riaffermata da lui vigorosamente, dello sforzo come condizione imprescindibile di ogni acquisizione, e rinnegare inoltre la concezione, da lui stesso delineata, del conoscere come fare, ma deve anche supporre possibile una partecipazione dell'uomo alla conoscenza comunicata da Dio, senza che la stessa implichi alcuna attività o alcuno sforzo volontario della mente partecipante, per accogliere e comprendere la comunicazione conoscitiva che riceve. Il che significa una concezione contraddittoria della comprensione intellettuale, che come atto dello spirito include forzatamente un'attività del medesimo. Non può trattarsi, nella conoscenza, di una ricezione simile a quella del materiale introdotto in un recipiente inerte, che resta inalterato ed estraneo al contenuto che riceve; la conoscenza, anche quando è

---

[1] *Quod deterius potiori insid. solet*, 171 sg.
[2] *Leg. alleg.* 100.
[3] Cfr. *De ebriet.* 36.

comunicata, è un atto di partecipazione, assimilazione e comprensione, che implica l'attività del soggetto ricettore.

Filone sembra non considerare questo aspetto del problema, pur avendo impostato egli stesso le premesse e i fondamenti di tale conclusione: il che è una contraddizione innegabile nella sua gnoseologia. Ma già tutta la tradizione del pensiero educativo antico, a partire specialmente da Socrate, aveva messo in rilievo l'esigenza della cooperazione attiva del discepolo nel processo dell'educazione, considerato come acquisto di conoscenze e formazione di abiti; e sul terreno del problema educativo, appunto, tale esigenza torna ad essere affermata da Plutarco.

Nel suo *De recta ratione audiendi* Plutarco pone il problema di ogni comunicazione di conoscenze, polemizzando contro l'opinione corrente che nel rapporto tra chi esprime le sue idee e chi ascolta vede un'attività unilaterale di chi parla, ed una ricettività passiva e inerte di chi ode. « Alcuni pensano che solo chi parla deve fare qualcosa, e nulla chi ascolta; ed hanno la pretesa che l'oratore si presenti dopo aver meditato e compiuto la sua preparazione, mentre l'ascoltatore che entra nell'uditorio è libero da ogni pensiero o riflessione, e non deve far altro che sedersi, come se fosse andato ad un banchetto, a godere ciò che altri han preparato con il loro lavoro. Tuttavia, anche il convitato sapiente ha il suo compito, e tanto piú un ascoltatore. Questo in certo senso partecipa e coopera al discorso.... Nel giuoco della palla, chi la riceve deve misurare i suoi movimenti d'accordo con quelli di chi la getta, muovendosi in modo adeguato; analogamente nel parlare si raggiunge una cooperazione armonica se tanto chi parla quanto chi ascolta compie la sua funzione » (cap. XIV).

La comunicazione di nozioni, pertanto, non si realizza nell'inerzia e nella passività di chi deve riceverle; par-

tecipare alla conoscenza comunicata è pensare, esercitare l'attività dell'intelligenza. Orbene « l'intelligenza non è un recipiente che debba esser riempito, bensí un legno che dev'essere acceso, per suscitare la fiamma dell'investigazione. Se uno avesse bisogno del fuoco del vicino, e trovandolo acceso non pensasse che deve accendere il fuoco proprio, la sua propria intelligenza.... non sarebbe mai illuminato dalla filosofia. Se qualche precetto è necessario per l'atto di ascoltare, si deve ricordare che ritenendo ciò che ci si dice, dobbiamo al tempo stesso fare l'esercizio di apprendere e di saper cercare » (cap. XVIII).

In altri termini, ogni conoscenza, sia acquisita personalmente per mezzo dello sforzo proprio di indagine, osservazione e riflessione razionale, sia ricevuta per via di comunicazione altrui, è ugualmente e necessariamente un'attività e una conquista spirituale, che esige la tensione sforzata della volontà. La concezione attivistica della conoscenza è riaffermata da Plutarco in modo coerente, senza la contraddizione che l'indeboliva nella dottrina di Filone; e cosí, d'accordo con la tradizione platonica, precede e prepara la gnoseologia attivistica del neo-platonismo.

h) *Plotino: attività, eros e lotta nella conoscenza.*

Il carattere attivo che Plotino attribuisce alla conoscenza come operazione del soggetto spirituale, appare in modo tipico nell'opposizione radicale in cui la sua concezione dell'esperienza sensibile si pone di fronte a quella dell'empirismo passivista, che troviamo espressa quasi nella stessa epoca da Sesto Empirico. Sesto affermava in maniera netta (e potremmo dire dogmatica), nonostante il suo carattere di rappresentante dello scetticismo) la pura passività dei sensi contro ogni attribuzione ai me-

desimi di un'attività: « i sensi, infatti, subiscono solamente e ricevono un'impressione come la cera, e non sanno niente altro. Se attribuiamo loro un'indagine intorno a qualche cosa, non saranno piú irrazionali, bensí facoltà razionali, possedendo la natura dell'investigazione. Il che non è vero. Infatti il ricevere l'impressione del bianco e del nero, del dolce e dell'amaro, e del profumato, e in genere il subire, questo sí è proprio di essi, ma non l'investigare svolgendo un'attività »[1]. È chiaro che Sesto voleva giungere per questa via alla conclusione della sospensione del giudizio, negando che questo fosse un elemento intrinseco della stessa sensazione, come era considerato nella teoria aristotelica del senso comune, differenziatore delle sensazioni, e nell'estensione di quella funzione differenziatrice a tutta la sensibilità, « principio e avviamento » verso la ragione, secondo l'espressione usata piú tardi da Temistio[2]. Al contrario Plotino vuole mettere in rilievo che nella sensazione, considerata come atto conoscitivo, l'essenziale è costituito dal giudizio di percezione, che appartiene allo spirito, mentre l'impressione (passivistica) può appartenere unicamente al corpo. Opponendo l'« impassibilità » dell'incorporeo alla passività propria del corporeo, Plotino, considerando la sensazione, la percezione, la memoria, ecc., come atti dello spirito, doveva negar loro ogni carattere di passività (πάθη) e affermarle invece come attività (ἐνεργείας)[3]. Dice appunto nella III *Enneade*, libro 6° (« Impassibilità dell'incorporeo »), cap. 1, §§ 1-2: « Dichiarando che le

[1] *Adversus dogmaticos*, I, 293.

[2] V. piú indietro, dove si parla di Aristotele. Il passo citato di Sesto sembra essere in relazione piú diretta con la suddetta teoria peripatetica che con quella stoica della rappresentazione comprensiva, distinta dalla pura sensazione.

[3] Questo punto di vista di Plotino influisce poi poderosamente su Sant'Agostino e orienta tutta la sua psicologia. Cfr. *De immortal. animae*, 5; *De musica*, VI, 5; e G. MANCINI, *La psicologia di Sant'Agostino e i suoi elementi neoplatonici*, Napoli, 1919, p. 130.

sensazioni non sono qualcosa che si subisce, ma attività e giudizi intorno a ciò che si subisce (poiché il subire succede in qualcosa d'altro, come per esempio in un corpo della tale specie, mentre il giudizio avviene nell'anima e non è passività, poiché diversamente abbisognerebbe di un altro giudizio, e cosí via all'infinito), dobbiamo tuttavia porci il problema se il giudizio, in quanto giudizio, non abbia nulla del giudicato, ovvero non si trovi in una condizione di passività, se porti con sé un'impressione. Tuttavia occorre dire, anche intorno alle cosí dette impressioni, che il loro modo di realizzarsi è totalmente diverso da quello che si suppone; ed è precisamente del tipo degli atti del pensiero, che sono attività, ed è tra quelle che hanno il potere di conoscere senza subire nessuna azione ».

Allo stesso modo e ancor piú sono per Plotino attività spirituali senza alcuna passività il pensiero e la memoria. « Come dunque la visione, sia in potenza sia in atto, resta identica alla sua essenza, e la sua attività non è alterazione, bensí è rivolta a ciò che corrisponde alla sua essenza, ed è veggente e conosce senza subire, allo stesso modo il raziocinio si comporta verso l'intelletto e lo vede; e questa è la potenza del pensare, senza che si produca un'impressione nel suo interno; ma essa ha ciò che vede e inversamente non l'ha: l'ha conoscendolo, e non l'ha non rimanendo in essa un'orma impressa del visto, come la forma (del suggello) sulla cera. Si deve, d'altra parte, ricordare ciò che si disse dei ricordi, che neppure sono oggetti immagazzinati, bensí un potere dell'anima che li suscita, talché essa giunge ad assolvere anche ciò che non aveva » [1].

Ma il carattere attivo della conoscenza sensibile e della memoria si trova spiegato piú chiaramente e piú am-

[1] *Enn.* III, 6°, 2, §§ 13-14.

piamente nell'*Enneade* IV, libro 6° (« Senso e memoria »), capp. 1-3. « Dicendo che le sensazioni non sono impressioni né suggelli che si imprimano nell'anima, neppure potremo dire con piena coerenza che i ricordi siano una continuazione di apprendimenti e di sensazioni, (che duri) finché nell'anima resti l'impronta, la quale neppure si produsse primieramente » (§ 1). « È chiaro, senza dubbio, in ogni caso, che captando la sensazione di qualsiasi oggetto mediante la vista, lí guardiamo e la proiettiamo, mediante la vista, lí dove l'oggetto visibile è posto in linea retta (davanti a noi), come se lí si realizzasse evidentemente l'apprendimento, e l'anima lo vedesse fuori, posto che non si è formato e non si forma nella stessa alcuna impressione, né essa riceve un suggello paragonabile all'impressione dell'anello sulla cera » (§ 5). Di modo che la sensazione è appercezione e non si produce come ricezione di un'impressione che l'anima subisca; ma se non c'è tale passività nello spirito, come si può spiegare e intendere la produzione delle sensazioni? Plotino risponde con uno sviluppo conseguente dell'idea di potenza attiva, già applicata da Aristotele alla sensibilità e ad ogni facoltà conoscitiva. « Orbene — dice — se (il processo sensoriale) non si realizza cosí, come si realizza? Certamente il senso si pronuncia su cose che non ha. Questo, dunque, è proprio di una potenza; non già il subire qualcosa, ma l'esercitare il proprio potere e realizzare il proprio compito. In tal modo dunque (io credo) possono anche esser differenziati dall'anima il visibile e l'udibile, vale a dire non se entrambi siano naturalmente impressioni, ma anzi se non siano impressioni o affezioni, bensí attività intorno a ciò per cui sono presenti (nell'anima). Noi, invece, non credendo che ogni facoltà possa conoscere il proprio oggetto se non riceve un urto dal medesimo, le facciamo subire ma non conoscere il suo oggetto prossimo, del quale tuttavia le è concesso

avere il dominio, anziché esserne dominata. Allo stesso modo, naturalmente, si deve pensare che si realizzi il processo uditivo » e quelli del gusto e dell'olfatto: sempre le affezioni (πάθη) del corpo sono distinte da ciò che nell'anima « sono sensazioni e giudizi relativi a quelle: queste sono conoscenze delle affezioni e sono differenti dalle stesse » (libro cit., cap. 2, §§ 12-16).

Cosí che la passività (impressioni e affezioni) può aversi solamente nel corporeo; invece la conoscenza di quelle impressioni e affezioni costituisce l'attività propria della natura spirituale [1]. Attività, pertanto, e non passività sono le sensazioni, le percezioni, i giudizî sensoriali. « E ancor piú esente da passività e impressioni è la conoscenza degli intelligibili, poiché questi nascono come dall'interno, e i sensibili invece si contemplano dal di fuori; inoltre gli intelligibili sono in maggior grado attività e piú sovrane, ma sono proprî dell'anima stessa e sono ciascuno l'anima nella sua attività » (§ 17).

Questo carattere attivo della conoscenza sensibile e dell'intelligibile si ripercuote nella natura della memoria, che pure si deve riconoscere secondo Plotino come attività pura, libera da ogni passività, essendo una conseguenza e continuazione dell'attività spirituale (attenzione), che si dispiega in ogni contemplazione, sia di oggetti intelligibili sia di quelli sensibili.

Per ciò che concerne gli intelligibili, l'anima li conosce « non perché quelli si installino in essa, ma perché

[1] Cfr. *Enn.* IV, 4°, 19: « Lí [nel corpo si produce] l'affezione (πάθος), ma la conoscenza è propria dell'anima sensitiva.... Questa nella sua totalità (πᾶσα) sente l'affezione prodotta lí, senza subire essa alcuna affezione.... ». L'eco di queste affermazioni plotiniane è evidente in Sant'Agostino (*De musica*, VI, 5 sgg., *De quant. animae*, 23), che ripete che per la conoscenza delle affezioni ricevute dal corpo, l'anima deve agire mediante la sua attenzione (« in eius passionibus videtur attentius agere »), di modo che la causa vera della sensazione non è né l'oggetto esteriore né il nostro corpo, bensí la nostra anima. Cfr. G. MANCINI, *La psicologia di Sant'Agostino e i suoi elem. neoplaton.*, Napoli, 1919, p. 178 sgg.

essa in certo senso li possiede e li vede, ed è quelli in modo oscuro, e uscendo da questa oscurità come per un risveglio [1], li fa diventare piú chiari e li porta dalla potenza all'atto » (cap. 3, § 20). Ma allo stesso modo si comporta l'anima nei confronti dei sensibili: « avvincendoli quasi a se stessa, li fa risplendere della sua luce e li mette davanti ai suoi occhi, essendo la sua potenza visiva già pronta e come partoriente che si sforza per darli alla luce » (§ 21).

A questo sforzo dell'attenzione, che è quasi sforzo di parto, si deve la persistenza del ricordo che si produce in misura proporzionata all'intensità dello sforzo attivo: « quando (l'anima) si è rivolta con la pienezza della sua forza verso qualunque degli oggetti che appaiono, resta poi per molto tempo come se quello continuasse ad esser presente, e quanto piú intenso (è lo sforzo), tanto piú permanente (è il ricordo) » (§ 22).

Cosí pure, quando l'attenzione e l'interesse si concentrano su un orizzonte ridotto, come succede ai bambini, totalmente assorti nel loro piccolo mondo infantile, il ricordo continua ad avere la vivacità della cosa presente; il che non succede negli uomini, i quali disperdono la loro forza d'attenzione in tante direzioni, passando dall'una all'altra senza insistere su nessuna: « orbene, se restassero delle ombre impresse, la loro molteplicità non indebolirebbe i ricordi » (§ 23).

« Inoltre, se restassero delle impronte, non occorrerebbe meditare per ricordare, né si potrebbe dimenticare prima e ricordare poi, dato il permanere delle tracce. E gli esercizi che si fanno per apprendere dimostrano che ciò che si acquista è un irrobustimento dell'anima,

[1] Cfr. *Enn.* 1, libro 2°, (« Le virtù »), 4: « Non aveva dunque il possesso né la reminiscenza (degli intelligibili)? Li aveva, ma non in attività, bensí giacenti nell'oscurità. Al fine di illuminarci e di conoscere allora la loro presenza, deve (l'anima) lanciarsi (προσβάλλειν) verso la sorgente della luce ».

come succede con gli esercizi di mani e piedi, che si fanno per compiere con maggiore agilità atti che non rimangono nelle mani e nei piedi, ma per i quali questi si preparano mediante la continuità dell'esercizio » (§ 24).

In tal modo le audizioni ripetute e il tempo riescono a produrre il ricordo che non si può conseguire subito mediante una sola audizione o due; il che non dipende dal fatto che ogni audizione imprima un'impronta parziale (la quale dovrebbe già essere un ricordo); ma anzi, il fatto che il ricordo sorge repentinamente da un'ultima audizione o meditazione, testimonia che ciò che si è prodotto è « uno stimolo della potenza spirituale, per la quale si ricorda, (e che questo stimolo agisce), fortificandola sia in senso generale, sia in quella sfera particolare » (§ 25). L'irrobustimento generale della memoria si realizza in quanto l'esercizio mnemonico non rende abili solo a ricordare ciò che si studia, ma rende facile, a chi è abituato a raccogliere notizie d'ogni specie, l'apprendimento di qualsiasi altra; orbene, « a quale altra causa si può attribuire questa memoria, se non a un irrobustimento della potenza? » (§ 26).

« Invece la permanenza delle impronte si dovrebbe chiamare debolezza, anziché forza; poiché ciò che è tutto impresso di orme, si trova in tale condizione in conseguenza della sua mollezza, ed essendo l'impressione un subire, chi piú avesse subito, piú dovrebbe ricordare » (§ 27).

« Invece sembra che succeda proprio il contrario; poiché in nessun campo l'esercizio di qualsiasi attività predispone alla passività chi si esercita, poiché anche per ciò che concerne le sensazioni, chi vede non è il debole di occhi, ma chi ha la forza per una maggiore attività. Anche per questo gli anziani sono piú deboli, sia per le sensazioni sia per i ricordi. Pertanto sono una specie di forza tanto la sensazione quanto la memoria (§ 28).

Con questa concezione attivistica di ogni conoscenza, sensibile o intelligibile, il neoplatonismo, associando il suo influsso a quello di Plutarco, poté dare ai filosofi del rinascimento, da Ficino a Bruno, l'ispirazione per l'idea della cultura come processo attivo e sviluppo progressivo continuo di attività spirituali. Il concetto, affermato da Ficino, dell'apprendere come attività in cui il discepolo non si sottomette al maestro come materia passiva, ma al contrario, per lo stimolo di ciò che ode, genera da sé nella sua interiorità la scienza che apprende [1], è un concetto di diretta provenienza plotiniana, ancorché già anticipato da Plutarco, come abbiamo visto. Plotino, infatti, coerente con la sua teoria attivistica della conoscenza, aveva scritto nella *Enneade* VI, libro 1° (« Generi dell'essere »), cap. 20: « Come si può considerare passivo chi apprende, quando in esso passa l'attività di chi opera? E come sarebbe passività questa attività che è una e medesima? Ma questa non è passività, ma chi l'ha sarà passivo nel caso che subisca qualcosa da qualcuno; poiché neppure (può essere passivo) per non aver operato egli stesso; poiché l'apprendere non è un ricevere un colpo nell'atto di comprendere e conoscere, come neppure lo è il vedere ».

Plotino approfondisce in tal modo il concetto dell'apprendere come attività, che era già stato espresso da Plutarco, e supera l'ambiguità dell'idea affermata da Aristotele in *Sophist. elench.* II, 2 e ripetuta con identiche parole da Filone ebreo in *De praemiis et poenis*, che « chi apprende deve credere », cioè accettare con l'adesione della sua fede ciò che il maestro gli comunica. In questa idea non solo era riaffermata l'esigenza eraclitea (cfr.

---

[1] *Theol. platon.* XI, 5, p. 256. Cfr. SAITTA, *La filos. di M. Ficino*, e MONDOLFO, *Ensayos sobre el renacim. ital.*, Tucumán, 1950, p. 24 sg.

B 18 e B 86 in Diels-Kranz), paragonata da Clemente alla sentenza del profeta, della volontà di credere come condizione di ogni scoperta e di ogni raggiungimento della verità nella stessa indagine originale. Anzi in Aristotele e Filone si affermava l'esigenza di una sottomissione spirituale del discepolo all'autorità del maestro; di modo che, nel rapporto tra i due, appariva totalmente attivo il maestro e parzialmente passivo il discepolo nel sottomettersi all'attività dell'altro, pur dovendo il suo atto d'adesione nascere dalla sua attività volontaria, ed essere espressione della sua volontà di credere.

Questa ambiguità scompare in Plotino, che introduce l'osservazione che l'apprendimento di una conoscenza, per essere anche comprensione, presuppone in chi apprende lo sviluppo della stessa attività intellettuale, che dovette esercitare chi acquistò da sé la conoscenza che comunica. Ciò che comunica e deve comunicare il maestro al discepolo, affinché questi apprenda, non è il risultato già compiuto e inerte della sua indagine, ma il processo produttore, l'attività generatrice della conoscenza, che si deve riprodurre nella mente del discepolo. L'apprendimento in tal modo non può essere ricezione passiva, ma solo processo attivo di assimilazione, conquista e creazione, secondo il punto di vista che aveva ispirato la maieutica socratica.

Pertanto il pensiero, spontaneo o provocato da stimoli, sensibili o intelligibili, è sempre attività per Plotino, e come tale si vincola e quasi si identifica con la volontà. « La volontà, d'altra parte — è scritto nella *Enneade* VI, libro 8°: « Libertà e volontà dell'Uno », cap. 6 — è lo stesso pensiero, ma è stata chiamata volontà, perché è conforme all'intelletto; poiché la cosí detta volontà imita ciò che è conforme all'intelletto. In effetti la volontà vuole il bene, e d'altra parte il pensare in modo vero è essere nel bene; pertanto l'intelletto ha

ciò che la volontà vuole e, conseguendolo, per ciò si converte in pensiero » [1].

Giungiamo con ciò alla teoria plotiniana dell'amore e dell'ascesa spirituale verso il bene; teoria che, secondo la gnoseologia attivistica esaminata, si deve differenziare da quella ricordata di Filone, caratterizzandosi come concezione di un processo attivo, realizzato unicamente e totalmente dall'energia interiore dello spirito. La ricezione passiva della grazia divina illuminante non può aver luogo nella teoria neoplatonica, la quale inoltre manca dell'idea di un dio personale creatore, dispensatore di grazie, che Filone assumeva dalla religione ebraica.

L'ascesa verso la conoscenza suprema (contemplazione del Bene) è per Plotino un processo attivo che corrisponde alle esigenze intrinseche della natura dello spirito. « Forse potrebbe dirsi che esiste un altro bene per ciascuno, se non l'attività della vita secondo la natura?.... Orbene, per l'anima l'attività sua è il bene conforme alla sua natura; e poiché, essendo ottima, essa rivolge la sua attività verso l'ottimo, il suo bene non sarà solo quello relativo ad essa, bensí il Bene assoluto » (*Enn.* I, lib. 7°: « Il primo Bene e gli altri », cap. 1, §§ 1-2).

Di lí nasce, come dalla sua sorgente, l'anelito e lo sforzo di ascesa dello spirito. « Bisogna ascendere, dunque, verso il Bene al quale l'anima anela.... Questo dunque per se stesso è la bellezza suprema.... e qui pertanto si propone alle anime la lotta piú grande e suprema, per la quale devono anche dispiegare tutto il loro sforzo, per non restar prive della visione piú eccelsa » (*Enn.* I, lib. 6°: « La bellezza », cap. 7, §§ 33 e 35).

[1] Seguendo le orme di Plotino, Sant'Agostino dirà poi che tutti gli atti spirituali sono essenzialmente atti della volontà: « voluntas est quippe in omnibus, immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt » (*De civit. Dei*, XIV, 6; *De trinit.* XI; cfr. G. MANCINI, op. cit., p. 262).

Ma non tutti gli uomini hanno la capacità di effettuare un tale sforzo e di tentare la salita verso la cima, ma solo « quelli che sono nati primieramente per essere filosofi, musici e amanti » (*Enn.* I, lib. 3°: « Dialettica », cap. 1, § 2): tre categorie di persone che per realizzare la loro elevazione seguono ciascuna una via diversa (cfr. nel libro indicato i capp. 1-3), ma ricevono tutte sempre forza e impulso dalla stessa fonte: « Eros che si accompagna a ciascuno, essendo l'eros proprio di ciascuno. È questi dunque che fa nascere gli aneliti, essendo ciascuna anima mossa da desideri secondo la sua natura, e generando anche, in corrispondenza con la propria natura, un amore conforme al suo merito e alla sua essenza » (*Enn.* III, lib. 5°: « Eros », cap. 2, § 38).

Pertanto « Eros è come un tafano, indigente per sua natura; per cui anche conseguendo (ciò che cerca), si trova di nuovo nella necessità. Perché non ha possibilità di saziarsi, ... infatti si sazia veramente solo ciò che ha la pienezza per sua natura; egli invece, per l'indigenza che gli è connaturale, desidera sempre..., e anche il suo carattere industrioso lo ha dalla sua indigenza » (cfr. lo stesso libro, cap. 7, § 64 sg.).

In tal modo l'amore è uno stimolo inestinguibile, un impulso di parto che può solo cessare quando lo spirito giunge al principio supremo e si immedesima con la pienezza del Bene assoluto. Plotino torna a delineare per l'ascesa progressiva dell'amore la scala già descritta da Platone: « Qual'è, dunque, questo luogo sommo? E come può uno giungervi? Può giungervi chi per natura è amante e realmente filosofo per disposizione nativa. Chi come amante esperimenta in presenza del bello gli stimoli del parto, ma non si ferma alla bellezza corporea, bensí si innalza di lí alle bellezze spirituali, alle virtú, alle scienze, ai doveri, alle leggi; e di nuovo sale alla causa delle bellezze spirituali, e cerca se c'è qualcosa di

ancor superiore a questo, finché giunge finalmente al primo principio, che è il Bello per se stesso. Arrivando a questo punto, cessano i dolori del parto, ma prima no » (*Enn.* V, lib. 9°: « L'intelletto, le idee e l'ente », cap. 2).

Quest'ultima dichiarazione spiega piú chiaramente l'indigenza connaturale attribuita ad Eros, per la quale esso (dice il citato § 64, cap. 7 del libro 5° dell'*Enn.* III), anche quando consegue ciò che cerca, si trova di nuovo nel bisogno, e non conserva mai la situazione momentanea di sazietà. Infatti questa sazietà, relativa a ciascuno dei gradi inferiori della scala di ascesa, tosto si rivela come indigenza persistente, sotto lo stimolo di Eros, che come tafano insistente rinnova la sua puntura fino ad avere portato lo spirito amante al culmine supremo, là dove solo possono spegnersi i dolori del parto.

Su ciò si fonda pure il carattere di lotta attribuito da Plotino (*Enn.* I, lib. 6°, cap. 7, § 35 cit.) allo sforzo che l'anima amante deve compiere per giungere alla visione piú eccelsa. Infatti l'anima che sale, un gradino dopo l'altro, per la scala dell'ascesa, deve ogni volta reagire contro la soddisfazione parziale ottenuta, per riconoscere nella sua apparente sazietà un'indigenza reale persistente e per respingere per ciò come insoddisfacente il fine parziale già desiderato, il cui godimento soddisfatto arresterebbe ogni ulteriore ascesa.

In altre parole, la realizzazione dell'ascesa implica due condizioni: 1) la persistenza dell'impulso verso l'alto e 2) il ripudio di ogni tendenza a fermarsi soddisfatti ad un livello inferiore al supremo. È chiaro che senza questa liberazione dall'attrazione esercitata dai beni inferiori, non potrebbe neppure farsi attiva la persistenza dell'impulso ascensionale; e su ciò poggia l'esigenza di lotta di cui parla Plotino, cioè sullo sforzo di emancipazione dai legami che possano fermare la salita ulteriore. Pertanto Plotino nelle sue descrizioni del processo

di ascesa mette in rilievo soprattutto l'aspetto (che potremmo chiamare negativo) della lotta liberatrice, preparazione per ogni contemplazione piú alta mediante la purificazione progressiva dello spirito.

« Come se qualcuno, sperando di udire una voce che vuole ascoltare, allontana la sua attenzione dalle altre voci e apre le orecchie attentamente all'ascoltazione preferita, quando questa sopraggiunga, cosí in questo caso bisogna rimuovere gli stimoli sensibili, per quanto la necessità lo permetta, e conservare la potenza di comprensione dell'anima, pura e pronta ad ascoltare le voci che vengono dal di sopra » (*Enn.* V, lib. 1°, cap. 12). Mediante questa purificazione previa, si può salire alla contemplazione spirituale nei suoi tre gradi, relativi all'Anima universale, all'Intelletto e al Bene.

Per contemplare l'Anima universale ciascuna altra anima dev'essere « resa degna di tale contemplazione, essersi liberata dall'errore e da tutte le cose che affascinano le altre anime, e stare in tranquillità perfetta, mantenendo calmo non solo il corpo che la avvolge e la sua agitazione, ma anche tutto ciò che sta all'intorno: in silenzio la terra, in silenzio il mare e l'aria e anche il cielo nella sua perfezione; allora essa deve pensare all'Anima che sta al di fuori da ogni parte, che come versandosi ed estendendosi dentro, da ogni parte entra ed illumina, come fanno i raggi del sole, che illuminando una nube oscura la fanno brillare di uno splendore d'oro » (*Enn.* V, lib. 1°, cap. 2).

È chiaro che il silenzio richiesto, della terra, del mare, dell'aria e del cielo, non deve prodursi esteriormente e oggettivamente, ma nell'interiorità del soggetto, che con il suo sforzo spirituale esce vincitore dalla lotta contro tutti gli stimoli corporei e si rende indipendente dalle perturbazioni sensibili. Ma poi, per giungere alla contemplazione superiore, quella dell'Intelletto, si deve

approfondire ancor piú la purificazione spirituale, mediante uno sforzo e una lotta ulteriori. Dopo aver allontanato da se stessi in primo luogo il corpo, occorre continuare ad allontanare « poi anche l'anima che lo plasma, e specialmente la sensazione, i desideri, le passioni e le altre frivolità del genere, come quelle che sono rivolte completamente verso ciò che è mortale. Ciò che resta allora dell'anima, è ciò che chiamiamo immagine dell'Intelletto, che conserva una luce di quello, come quella che vicino al gran globo del sole illumina, a partire da esso, tutto intorno » (*Enn.* V, lib. 3°, cap. 9).

Tuttavia, neppure della contemplazione dell'Intelletto può restar soddisfatta l'anima amante. « Finché c'è qualcosa di piú alto di ciò che ha presente, l'anima s'innalza per la sua stessa natura verso l'alto, sollevata da ciò che le ispira amore, e sale piú in alto dell'Intelletto, ma non può andare oltre il Bene, perché non v'è nulla superiore al medesimo. Finché si trattiene nell'Intelletto contempla certo cose belle e sante, ma non possiede ancora completamente ciò che cerca » (*Enn.* VI, lib. 7°, cap. 22).

Per raggiungere questo fine supremo, che è il Bene o Uno, superiore ad ogni forma, anche intelligibile, bisogna completare la serie delle rinuncie: dopo il corpo e l'anima (sensitiva, appetitiva e passionale), occorre separarsi ancora da ogni attività o forma intellettuale. « Poiché l'anima, quando sia presa dall'amore veemente di Lui, depone qualunque forma che abbia, anche intelligibile, se l'ha. Poiché non è possibile, a chi abbia un'altra cosa e sviluppi un'attività intorno alla stessa, vedere Lui e armonizzarsi con Lui; in quanto non deve aver presente né il cattivo né il buono né alcuna altra cosa qualsiasi, per poter riceverlo da sola a solo » (*Enn.* VI, lib. 7°, cap. 34).

Cosí l'anima deve fare oggetto di rinuncia e disprezzo

« anche l'Intelletto, che tuttavia era prima l'oggetto della sua ammirazione; poiché il pensare è un movimento » (*Enn.* VI, lib. 7°, cap. 35), e pertanto è un ostacolo alla contemplazione estatica e immobile del Bene. Solamente « allontanando tutto il resto si presenterà l'essere universale a te che hai allontanato le altre cose; ma finché ti trovi con altre cose non ti si manifesta » (*Enn.* VI, lib. 5°, cap. 12). La contemplazione suprema pertanto è il premio della concentrazione suprema dello spirito, la quale solo mediante il supremo sforzo può esser raggiunta come culmine di tutto il cammino ascensionale.

Tuttavia qualche frase di Plotino potrebbe insinuare il dubbio che egli si pieghi qualche volta verso il punto di vista espresso da Filone quando, pur esigendo dall'anima la fuga dal corpo, dalla sensazione e dall'esercizio stesso dell'intelligenza (*De migrat. Abr.*, 389-393), considerava d'altra parte la contemplazione estatica come un dono ricevuto dalla grazia divina, e non come una conquista attiva dello spirito umano. Nonostante tutte le dichiarazioni plotiniane sulla lotta e sullo sforzo che occorrono per salire alla conoscenza suprema, si potrebbe pensare ad una contradizione o incertezza sua, considerando isolatamente qualche frase. Nel cap. 8 del 5° libro dell'*Enneade* V dice appunto Plotino, dopo aver dichiarato vano il cercare di dove venga la visione risplendente, che appare e non appare: « per cui non la si deve perseguire, ma bisogna restare in quiete finché appaia, preparandosi ad essere spettatore, come l'occhio aspetta il levarsi del sole che, apparendo all'orizzonte, dal mare (come dicono i poeti) si offre in contemplazione agli occhi ». Dove può sembrare espressa una concezione analoga a quella contenuta nelle parole di Filone: « non è il saggio che vede Dio, ma è Dio che appare al saggio. Poiché sarebbe impossibile che qualcuno apprendesse da

sé l'Essere vero, se questo non gli si manifestasse e mostrasse » (*De Abr.* 361). Vale a dire che la contemplazione suprema dev'essere considerata come ricezione di una grazia, non come attività e conquista realizzata dall'attivo sforzo spirituale del soggetto.

Tuttavia Plotino chiarisce il suo pensiero dicendo che « non è Lui che si avvicina per manifestarsi, ma sei tu che ti allontani quando Egli non è presente; inoltre, se ti allontani, neppure allora ti allontani propriamente (poiché Egli continua ad esser presente); ma tu, pur essendo presente, ti sei sviato verso cose contrarie » (*Enn.* VI, lib. 5°, cap. 12). In altre parole, l'apparizione (o scomparsa) non dipende dall'oggetto supremo, sempre presente perché immanente all'interiorità di ogni spirito, bensí dal soggetto e dalla sua disposizione e preparazione spirituali.

« Egli non si trova in una parte, lasciando le altre cose prive di Lui, ma si trova presente dovunque si trovi chi può entrare in contatto con Lui, e resta assente solo per chi non può farlo » (*Enn.* VI, lib. 9°, cap. 7). E per spiegarlo ancor piú chiaramente: « Ma è presente per quelli che possono riceverlo e che si sono preparati in modo da armonizzare con Lui ed essere capaci di giungere a Lui e restare in contatto con Lui, per somiglianza con Lui e per avere in se stessi una potenza congenere a quella che proviene da Lui.... Se poi non è ancora lí, resta fuori in conseguenza di questi ostacoli » (*Enn.* VI, lib. 9°, cap. 4).

Pertanto Plotino riafferma che la visione suprema dipende dalla disposizione volontaria del soggetto, e non da una concessione divina. Chi si allontana o si avvicina non è l'Uno (il Bene) che è sempre presente nelle profondità piú intime di ogni spirito, ma il soggetto umano che a volte si svia e si perde nel perseguimento di fini inferiori (del corpo, dell'anima, dell'intelletto), e altre volte

invece si trova preparato (grazie ad uno sforzo intenso e continuo) per la contemplazione suprema e l'estasi. Plotino mette in rilievo che la preparazione spirituale del soggetto, che si realizza mediante lo sforzo e la lotta interiori, è una preparazione essenzialmente negativa, giacché si tratta unicamente di rimuovere gli ostacoli, che impediscono l'ascesa stimolata dall'amore, ovvero di abbattere le cortine interposte che celano lo splendore della luce suprema.

Una volta raggiunta questa preparazione spirituale, finisce il perseguimento attivo, perché l'oggetto anelato è presente come sempre, e non resta piú celato dagli ostacoli soggettivi che anteriormente impedivano la sua visione. Il perseguimento attivo è necessario finché il soggetto, separato dal suo oggetto piú alto, deve sforzarsi per giungere ad esso e per poter unirvisi; ma, raggiunta la cima della salita, non è piú necessario né possibile un movimento ulteriore, e occorre invece l'immobilità dell'estasi in cui il soggetto perde la sua particolarità e distinzione, immedesimandosi con l'oggetto supremo.

Tutto il processo si compie nell'interiorità dello spirito soggettivo e ad opera della sua pura energia interna; non c'è posto per una grazia divina, che lo spirito riceva passivamente; c'è solo una sospensione finale del movimento perseguente, quando raggiunge la meta e si immerge nella contemplazione estatica. Pertanto il carattere attivistico della gnoseologia plotiniana non si smentisce, come accadeva in Filone con l'intervento della grazia; e tutti i gradi della conoscenza, dalla sensazione alla contemplazione estatica, appaiono in Plotino conquiste attive dello sforzo e delle energie dello spirito.

L'affermazione dell'attività del soggetto può quindi riconoscersi piena e coerente nella gnoseologia neoplatonica.

Capitolo III.

LA GNOSEOLOGIA RELATIVISTICA E FENOMENISTICA

Un'altra affermazione del soggetto considerato nella sua individualità la troviamo nella filosofia greca con l'orientamento gnoseologico che cerca nella sensibilità la fonte della conoscenza e conseguentemente giunge a conclusioni di relativismo e fenomenismo. Questo carattere di elemento individuale e variabile, per il quale tanto la sensibilità della gnoseologia relativistica quanto la volontà della gnoseologia attivistica si differenziano dalla ragione, affermata nella universalità e necessità delle sue leggi dalla gnoseologia di tipo eleatico, permette che a volte relativismo e attivismo confluiscano nella formazione di una sola teoria, come per esempio quella del pragmatismo di Protagora, dove abbiamo vista affermata la funzione della volontà e della credenza e vedremo affermato anche il relativismo della sensibilità.

Ma in genere i due si separano, vincolandosi preferibilmente l'attivismo con correnti idealistiche e il relativismo con quelle empiristiche. Tuttavia anche la relatività della conoscenza umana può trovarsi affermata da filosofi idealisti, che come Filone ebreo l'applicano alla conoscenza sensibile, portandola alla conclusione scettica della sospensione del giudizio, per opporle l'esigenza di una conoscenza superiore, raggiungibile unicamente per la via della rivelazione e della fede; ovvero l'applicano

alla conoscenza intellettuale — come fanno lo stesso Filone e Proclo — mettendola in rapporto con la differenza di natura tra esseri umani e divini, per rilevare l'opposizione tra il finito e l'infinito, il temporale e l'eterno.

È chiaro che in quest'ultimo caso, applicandosi a differenze di specie e non di individualità, la relatività si presenta con un carattere di generalità, restando tuttavia sempre relatività e soggettività nel suo vincolo con la distinzione delle specie. Pertanto, anche quando si applica alla conoscenza intellettuale, non può mai arrivare a confondere il suo carattere di generalità con le esigenze di universalità e necessità caratteristiche della gnoseologia di tipo eleatico, che le presenta come assolute e vuole imporle non solo a tutti i soggetti possibili, ma alla stessa realtà oggettiva.

Ma anche le differenze della volontà e della sensibilità appaiono considerate a volte in rapporto alle specie anziché agli individui, potendo così distinguersi su questo terreno due forme di relatività, una di carattere generale e collettivo, e l'altra strettamente individuale.

a) *Senofane.*

Un relativismo gnoseologico applicato alle distinzioni collettive di specie, razze e popoli è contenuto (come ricordiamo in un capitolo precedente) nella critica che Senofane rivolge contro l'antropomorfismo delle rappresentazioni religiose volgari e della mitologia omerico-esiodea.

La concezione degli dèi contro la quale Senofane polemizza, consiste in una proiezione, compiuta nella sfera superiore del divino, di forme e tendenze, esteriori e interiori, proprie del soggetto religioso: non solo si attribuiscono alle divinità i caratteri somatici della specie

umana in genere e di ogni razza o popolo in particolare, ma anche i caratteri psicologico-morali, le passioni e le azioni proprie e abituali del soggetto. Cosí, da una parte gli dèi sono concepiti con « vesti, voci e corpi simili a quelli dei mortali » (B 14 in Diels), e « gli etiopi rappresentano i loro dèi camusi e negri, e i traci dicono che hanno gli occhi azzurri e i capelli biondi » (B 16); il che fa pensare che « se i buoi, i cavalli, e i leoni avessero mani e con quelle potessero disegnare », ogni specie animale disegnerebbe figure di dèi simili a se stessa (B 15). D'altra parte si attribuiscono agli dèi pensieri e impulsi, passioni e azioni, anche vergognose, concepite a somiglianza di ciò che gli uomini fanno ed esperimentano nella loro soggettività (B 11 e 12).

In tal modo le concezioni delle divinità appaiono come oggettivazioni della soggettività, cioè modellate sul tipo del soggetto umano e relative ai suoi caratteri e differenze esteriori di specie o di razza, e interiori di tendenze e orientamenti spirituali. Tuttavia, anche considerando spontaneo e naturale questo relativismo (al punto di generalizzarlo alle altre specie animali), Senofane lo combatte; il che significa che non lo crede ineliminabile per gli uomini, ma suscettibile di una correzione razionale o eliminazione, della quale vuol dare esempio egli stesso. Ma sembra rendersi conto delle difficoltà che impediscono agli uomini il superamento delle tendenze naturali e delle limitazioni delle capacità soggettive, giungendo ad una conclusione scettica nei confronti della possibilità di una conoscenza certa della divinità e della verità in genere: « non ci fu né ci sarà mai uomo che abbia una conoscenza certa intorno agli dèi e a tutte le cose di cui sto parlando; poiché anche nel caso che qualcuno dicesse la verità piú perfetta, tuttavia non lo saprebbe neppure lui. Pertanto non vi sono che opinioni su tutte le cose » (B 34).

Tale conclusione scettica generale implica un'estensione del relativismo al di là della sfera delle rappresentazioni religiose, la quale perciò resta come un campo particolare dell'applicazione universale di quella gnoseologia. Verso una coscienza esplicita di tale relatività universale della conoscenza la filosofia greca si trova avviata assai presto dall'impostazione del seguente problema: come può il soggetto apprendere gli oggetti delle sue percezioni? Come si produce quel rapporto e quella comunicazione di lui con l'oggetto in cui consiste la sensazione?

b) *Empedocle, i pitagorici e Anassagora.*

Le risposte a questo problema (ci informa Teofrasto, *De sensu*) [1] si dividono in due direzioni opposte: « Intorno alla sensazione vi sono molte opinioni che possono ridursi a due generali: gli uni la fanno produrre dal simile, gli altri dal contrario. Parmenide, Empedocle e Platone sono tra i primi, Anassagora e Cleidemo tra i secondi. Le ragioni invocate da un lato sono che abitualmente le cose si contemplano secondo la loro somiglianza, che è innato in tutti gli esseri viventi il riconoscimento degli esseri della propria specie, e che i corpi sono sentiti per mezzo dei loro effluvi e il simile tende verso il simile. D'altro lato si ammette che la sensazione va accompagnata da un mutamento, e si osserva che il simile non agisce sul simile, bensí sul contrario; il che porta a una conclusione che si crede possa appoggiarsi su ciò che accade nel tatto, poiché ciò che è tanto caldo o tanto freddo come la nostra pelle non ci produce sensazione (*De sensu*, §§ 1-2).

Per Parmenide, indicato qui (per la sua esposizione della δόξα) come il primo di quelli che fanno la sensa-

[1] Cfr. DIELS, *Doxographi graeci*, pp. 499-527.

zione condizionata dalla somiglianza tra soggetto e oggetto, Teofrasto si limita a citare il frammento citato anche da Aristotele, *Metaph.* III, 5, 1009 b 21 (B 16 in Diels), che afferma la relatività del pensiero (νόος) al temperamento organico (κρᾶσις μελέων) di ciascuno; ma neppure la sua piú ampia esposizione relativa ad Empedocle ci offre con piena chiarezza la documentazione della dipendenza in cui questi poneva la sensazione nei confronti della somiglianza dell'oggetto con il soggetto. Infatti Teofrasto parla dell'adattamento degli effluvi ai pori di ogni senso (§§ 7-9), asserito da Empedocle, e dichiara che sebbene questi voglia spiegare la conoscenza mediante la somiglianza e il contatto congiuntamente, non fa svolgere alcuna funzione alla somiglianza, e si accontenta della proporzione, di modo che si dovrebbe concludere che la sensazione non è prodotta dal simile (§ 15).

Tuttavia lo stesso Teofrasto aggiunge (§ 16) che Empedocle spiega mediante la somiglianza e la differenza « il pensiero e l'ignoranza; il pensiero si produrrebbe per via dei simili, l'ignoranza per via dei differenti; e in tal modo il pensiero è per lui la stessa cosa che la sensazione o qualcosa di molto prossimo. E dopo aver enumerato come ogni cosa è conosciuta dal simile, alla fine aggiunge: « poiché da questi elementi sono costituite armoniosamente tutte le cose, e per questi (gli uomini) pensano e sentono piacere e dolore » (B 107 in Diels). L'enumerazione cui allude Teofrasto è quella che Empedocle dava nei versi citati da Aristotele (*De an.* I, 2, 404 b, *Metaph.* II, 4, 1000 b, B 109 in Diels): « con la terra vediamo la terra, con l'acqua l'acqua, con l'etere l'etere divino, e con il fuoco il fuoco terribile, con l'amore l'Amore e con la discordia funesta la Discordia ». Qui c'è un'applicazione dell'attrazione dei simili alla teoria della conoscenza, il che significa una subordinazione della conoscibilità del-

l'oggetto alla sua somiglianza con il soggetto, vale a dire una relatività della conoscenza alla natura e costituzione del soggetto.

Pertanto alla relazione asserita da Empedocle, Teofrasto (§ 19) obietta: « ma come potremmo noi percepire per mezzo del simile? Non percepiamo il rumore per mezzo del rumore, né l'odore per mezzo dell'odore, né in genere l'omogeneo per mezzo dell'omogeneo, ma anzi per mezzo del contrario. È necessario che il senso non sia già impressionato; se abbiamo un rumore nell'udito, un sapore nella bocca, un odore nel naso, tutti questi sensi diventano piú ottusi, e in misura tanto maggiore quanto piú sono pieni dei simili; è necessaria pertanto una distinzione ». E analogamente per il pensiero osserva Teofrasto: « come è possibile che il pensiero si produca con un mutamento e per l'azione del simile al tempo stesso? Il simile non è alterato dal simile » (§ 23).

Le obiezioni di Teofrasto coincidono certamente con la posizione antagonistica assunta, di fronte alla gnoseologia di Empedocle, da Anassagora, assertore egli pure di una relatività della sensazione nei confronti del soggetto sensibile, ma in senso diametralmente opposto a quello di Empedocle, considerandola condizionata dalla contrarietà anziché dalla somiglianza. Ma il suggerimento primo di queste obiezioni di Teofrasto (e forse della stessa nuova teoria relativistica di Anassagora) procedeva probabilmente da osservazioni intorno all'importanza del contrasto nella produzione della sensazione, fatte dai pitagorici in difesa della loro affermazione dell'armonia delle sfere celesti; osservazioni che con Anassagora e Teofrasto s'allargano poi in una teoria generale.

Aristotele (*De caelo*, II, 9, 290: in Diels-Kranz 58, B 35) ci riferisce le affermazioni pitagoriche al riguardo nei termini seguenti: « Sembra infatti a taluni [i pitagorici] che sia necessario che dal movimento di corpi

tanto grandi [gli astri] si produca un suono, giacché lo producono anche i corpi che si muovon fra noi e che non hanno una massa uguale né una velocità tanto grande; e che è impossibile che non si generi un suono di prodigiosa grandezza dal sole e dalla luna e inoltre dagli astri di tanto numero e grandezza, portati ad una rotazione di simile velocità. Supponendo queste cose, e che le velocità loro abbiano proporzioni sinfoniche per via dei loro intervalli, dicono generarsi un suono d'accordo perfetto dal moto circolare degli astri. Ma poiché sembrava assurdo che noi non udissimo tale suono, dicono esserne causa l'esser presente a noi tal suono subito fin dalla nascita, di modo che manca il contrasto col silenzio necessario a renderlo avvertito; ché, dicono, sono reciprocamente dipendenti la percezione del suono e quella del silenzio, sicché accadrebbe agli uomini in genere la stessa cosa che ai battirame, cui per l'abitudine sembra che nulla colpisca l'udito ».

L'utilizzazione di questa osservazione psicologica in favore di una teoria arbitraria come quella dell'armonia celeste, non impedisce di riconoscere la finezza che caratterizza l'osservazione stessa, in quanto mette in rilievo che la percezione non nasce dalla mera presenza dello stimolo sensibile, ma dal suo rapporto con la situazione in cui si trova il soggetto, rapporto che deve essere di differenza o contrasto, affinché lo stimolo sia percepito. La percezione sensibile, secondo questa osservazione, non è dello stimolo in sé, ma del mutamento che esso produce nella condizione del soggetto; di modo che non si verifica se non c'è mutamento, cosí che tanto la sua generazione quanto la sua mancanza risultano sempre relative alla condizione soggettiva.

Certamente Teofrasto vuole attribuire un'origine assai remota all'idea che il pensiero nasca dal mutamento, ritraendola fino ai piú antichi poeti e saggi, quando dice

a proposito di Democrito, il quale sembra seguire quelli che fanno nascere il pensiero dal mutamento: « questa è un'opinione molto vecchia; poiché tutti gli antichi (παλαιοί), poeti e savi, spiegano il pensiero secondo la disposizione (del soggetto) » (§ 72). Tuttavia per arrivare da questa idea generica alla precisa e chiara osservazione dei pitagorici, c'era molta strada da percorrere, cosí che nell'intuizione pitagorica si può riconoscere l'antecedente piú immediato e forse il suggerimento piú diretto della teoria opposta da Anassagora a quella di Empedocle.

« Anassagora (ci informa lo stesso Teofrasto, §§ 27-29) dice che la sensazione nasce dai contrari, perché il simile non può essere impressionato dal simile.... Noi vediamo per mezzo dell'immagine pupillare, ma questa non si proietta su una cosa dello stesso colore, ma sul differente.... E il colore prevalente si proietta sempre piú su una cosa diversa (di colore). Nello stesso modo anche il tatto e il gusto discernono (i loro oggetti). Ciò che è caldo o freddo allo stesso modo (che noi), non ci riscalda né ci raffredda col suo contatto; né percepiamo il dolce né l'amaro per mezzo di se stessi. Ma sentiamo il freddo col caldo, il gradevole col piccante, il dolce con l'amaro, ossia per mezzo di ciò che ci manca di ciascuno; giacché tutti [gli opposti] dice che da principio sono in noi.... E ogni sensazione è con dolore, la quale opinione sembra essere conseguenza dell'ipotesi detta; poiché ogni dissimile apporta dolore col suo contatto ».

In tal modo la realtà oggettiva non si percepisce secondo Anassagora per la sua sola presenza, ma unicamente per il suo contrasto nei confronti della condizione soggettiva, cosí come, secondo Empedocle, si percepirebbe unicamente per via della somiglianza; e resterebbe per entrambi non percepita e ignorata (nonostante la sua presenza), mancando il rapporto con il soggetto, consi-

derato imprescindibile. Pertanto, sia condizionata dalla somiglianza o dalla differenza, la conoscenza resta sempre in condizione di relatività rispetto al soggetto.

Certamente la teoria della presenza costante di tutte le cose in ciascuna, per la quale Anassagora (come dice Teofrasto nel citato § 28) affermava che tutti gli opposti sono già presenti in noi, poteva portare alla conclusione paradossale di considerarci sempre in condizione di percepire simultaneamente tutte le cose per via della stessa opposizione, vale a dire tutti e due i contrari al tempo stesso in ogni sfera di realtà, avendo ciascuno d'essi il suo opposto presente nella nostra costituzione soggettiva. Tuttavia Teofrasto chiarisce che ciò che si percepisce, secondo Anassagora, è il colore o sapore o grado di temperatura, etc., predominante nell'oggetto; ma lo si percepisce unicamente in virtú della sua opposizione allo stato soggettivo, che diversamente non resterebbe affetto dallo stimolo. Talché la condizione decisiva della percezione consiste per Anassagora nella opposizione dello stimolo rispetto alla caratteristica predominante nel soggetto; per la qual cosa si deve credere che egli avesse ritenuto, come già Parmenide nella δόξα, che il pensiero o la sensibilità procedessero da ciò che predomina nel temperamento (κρᾶσις) del soggetto; e che per ciò appunto avesse considerato, come prima di lui Parmenide ed Empedocle, la variabilità dello stato soggettivo di ciascuno come causa delle variazioni della sua conoscenza. Questo infatti ci testimonia Aristotele (*Metaph.* II, 5, 1009 b), informandoci che, come Parmenide parlava della mutabilità del temperamento che produce i mutamenti del pensiero, ed Empedocle dei mutamenti di sapienza prodotti dai mutamenti della condizione personale, cosí si ricordava una sentenza enunciata da Anassagora a certi suoi discepoli, dicendo loro « che le cose sarebbero per loro tali quali le credessero »; il che signi-

ficava sottomettere alla disposizione soggettiva di ciascuno o di ciascun momento il giudizio sulla realtà delle cose.

Tutto questo ci permette di rettificare la tesi dell'oggettivismo di Anassagora, sostenuta da H. Gomperz (*Sophistik und Rhetorik*, 233 sgg., 255 sgg.) per attribuire uguale oggettivismo a Protagora. Nella sua analisi della teoria che Sesto Empirico (*Pyrrh. Hypot.* I, 217-19) attribuisce a Protagora — cioè che la materia fluente contiene tutti gli opposti, dei quali il soggetto coglie quelli che corrispondono alla sua struttura e disposizione del momento — H. Gomperz sostiene che in tal modo si pongono nella materia i motivi e i fondamenti di ogni sensazione o opinione, il che significa un oggettivismo anziché un soggettivismo, e che tale oggettivismo di Protagora proviene dalla teoria di Anassagora: ἐν παντὶ πάντα [1].

Per quel che concerne Protagora, questa interpretazione del Gomperz, insieme con quella analoga di F. M. Cornford (*Plato's Theory of Knowledge*, p. 33 sgg.) è stata confutata da Adolfo Levi (*Studies on Protagoras*, in *Philosophy*, apr. 1940), il quale conclude con un'opposizione tra il soggettivismo di Protagora e l'oggettivismo di Anassagora. Tuttavia anche per quest'ultimo si deve ricordare, con Teofrasto, che la presenza di tutti gli opposti, come fondamento delle sensazioni, non era considerata da Anassagora nell'oggetto, bensí in noi, i soggetti; cosí che l'interpretazione oggettivistica, applicata da Gomperz tanto a lui quanto a Protagora, dev'essere convertita per entrambi ugualmente in una interpretazione soggettivistica. E cosí questo aspetto soggettivistico della gnoseologia anassagorea permette di porla tra gli

[1] Questa relazione della proposizione protagorea dell'*homo mensura* con quella di Anassagora: tutte le cose in ciascuna (oltre che con quella eraclitea dell'uguale verità delle affermazioni opposte) si trova già stabilita da Aristotele, *Metaph.* XI, 6 (1063 b, 25 sgg.).

antecedenti del soggettivismo protagoreo, pur senza che sia autorizzata l'affermazione di un influsso storico effettivo esercitato sullo stesso [1].

Vero è che nella frase che Aristotele ci dice pronunciata da Anassagora ai suoi discepoli, la teoria della relatività, che nella testimonianza di Teofrasto appare applicata al problema delle condizioni che determinano il generarsi o il venir meno delle sensazioni, si estende all'altro problema, del rapporto che le stesse hanno con la realtà oggettiva, vale a dire della loro verità o falsità. La gnoseologia dei presocratici citati sopra si avvia, dunque, nel suo complesso (nonostante le differenze reciproche) alla conclusione che la verità è relativa al soggetto e varia pertanto dall'uno all'altro soggetto e dall'uno all'altro momento dell'esistenza individuale, essendo la soggettività quella che la determina: che è la conclusione contenuta nelle proposizioni dalle quali Aristotele, nello stesso luogo della *Metafisica*, dice che Democrito deduceva l'inesistenza di una verità in sé o la nostra incapacità di coglierla. Ma probabilmente l'ispirazione di questa teoria della relatività della conoscenza, che Democrito applicava certamente solo alla conoscenza sensibile (*oscura*) e non a quella intellettuale (*legittima*), egli doveva averla presa dal suo concittadino Protagora, notoriamente riconosciuto come autore ed esponente di tale dottrina [2].

---

[1] La tesi di un influsso diretto era stata giudicata insostenibile e inverosimile da ZELLER (*Philos. d. Griechen*[6], I, b, 1101 nota; cfr. p. 1364, 3 nella VII ed.), il quale dichiarava decisiva la dimostrazione di BAEUMKER, *D. Problem d. Materie*, 99, 2, contro BREIER, LAAS e HALBFASS, osservando che quando Protagora iniziò la sua carriera, il libro di Anassagora non era ancora a disposizione del pubblico.

[2] Aristotele omette la distinzione democritea, che ci risulta da SESTO EMPIRICO, *Adv. math.* VII, 138, in DIELS B 11.

c) *Protagora.*

Occorre pertanto mettere in rilievo che c'era tutta una corrente, nella gnoseologia presocratica, che con Parmenide nella δόξα (eco di concezioni pitagoriche), con Empedocle e con Anassagora preparava gli elementi per la conclusione di Protagora; la quale per ciò è connessa con quegli antecedenti e li continua, inserendosi nella catena dello sviluppo storico come anello al quale si allacciano poi i cirenaici (e piú tardi gli scettici) per via di assimilazione, Democrito per via di adesione in ciò che concerne la conoscenza sensibile (*oscura*) e di opposizione quanto alla conoscenza intellettuale (*legittima*), e Socrate e Platone per via di antitesi completa.

La posizione centrale attribuita al soggetto nella gnoseologia relativistica di Protagora appare evidente nella sua proposizione fondamentale che dichiara l'uomo μέτρον di tutte le cose, e nella dimostrazione della stessa che Platone ci riferisce nel *Teeteto* come tolta dall'opera stessa di Protagora [1].

« Poiché dice in un luogo che l'uomo è misura di tutte le cose, di quelle che sono in quanto sono, di quelle che non sono in quanto non sono. L'hai letto mai tu? — L'ho letto e molte volte. — Non dice dunque in certo modo, che quale a me appare ciascuna cosa, tale essa è per me, e quale appare a te, tale è per te: e che uomo sei tu ed uomo son io? — Dice proprio cosí. — È probabile pertanto che un uomo tanto saggio non dica sciocchezze; dunque seguiamolo un poco. Non accade talora che, soffiando lo stesso vento, uno di noi senta freddo e l'altro

[1] E che si deve riconoscere come espressione esatta del pensiero proprio di Protagora, ancorché non si possa affermare che sia tutta una citazione testuale, secondo quanto osserva giustamente H. Langerbeck (*Doxis epirhysmie*, in *Neue philologische Untersuchungen* hrsg. von W. Jaeger, Berlin, 1935, p. 15).

no? uno appena un po' e l'altro molto? — Ma certo. — Allora dunque diremo che questo vento sia per se stesso freddo o non freddo? O crederemo a Protagora, che sia freddo per chi rabbrividisce e per chi no, no? — Sembra. — Non dunque anche appare cosí a ciascuno dei due? — Certo. — E " appare " non significa *è sentito*? — Sicuro. — Dunque apparenza e sensazione son la stessa cosa per il caldo e per tutte le cose simili. Quali dunque ciascuno sente le cose, tali anche esse rischiano essere per ciascuno. — Sembra. — La sensazione pertanto è sempre qualcosa di reale ed è esente da falsità per essere scienza » (*Theaet.* 152 a c).

« L'uomo misura delle cose » significa dunque che il soggetto, mediante le sue esperienze sensibili, è pietra di paragone e giudice della realtà, e distingue l'esistente dall'inesistente per mezzo delle sue sensazioni, che però non dipendono tanto dall'oggetto esteriore presente, che può provocare sensazioni opposte in soggetti differenti, quanto dallo stato soggettivo di ciascuno, che varia dall'uno all'altro soggetto e dall'uno all'altro momento dell'esistenza individuale. Per cui la realtà che può esser determinata e riconosciuta da ciascun soggetto in base alle sue esperienze, vale per lui e non per un altro; e chi si proponga di convincere un altro e di guadagnarsi la sua adesione in favore di una propria affermazione intorno al reale, diversa o contraria alle impressioni esperimentate dall'altro, si sforzerebbe invano di dimostrargli la verità della propria affermazione e di confutare come falsa la percezione sensibile che l'altro esperimenta; e non ha invece altra via che quella di modificare nell'altro la condizione soggettiva dalla quale proviene il suo orientamento percettivo.

Posto che ogni conoscenza della realtà è relativa al soggetto, non si può ottenere un mutamento nella conoscenza se non mediante un mutamento nel soggetto, ossia

nella sua disposizione interiore. Come l'agricoltore può correggere i risultati dei suoi raccolti solo modificando le condizioni organiche delle piante mediante un'azione diretta sulle medesime, che debbono produrre i frutti, e non sui frutti, che sono quello che sono in corrispondenza allo stato delle piante produttrici; o come il medico può cambiare il disgusto che l'infermo prova per l'alimento, in un gusto simile a quello che sente l'uomo sano, usando non già ragionamenti per convincere l'ammalato della falsità delle sue impressioni alterate dall'infermità, ma farmaci che modifichino il suo stato organico, fonte e causa delle impressioni che prova; cosí anche l'educatore deve rivolgere la sua attenzione all'abito spirituale soggettivo, da cui dipendono le percezioni e le valutazioni, le tendenze e le azioni del suo educando, e sforzarsi di influire su queste agendo sulla loro causa, cioè modificando l'abito spirituale da cui provengono, anziché affannarsi invano a confutarle come false e a dimostrare la verità di quelle contrarie.

Non è questione di verità o falsità, di saggezza o di ignoranza: tutte le impressioni sono vere per chi le prova; e ciò che ad uno appare (*i fenomeni*) è realtà per lui; e la conoscenza dei fenomeni che appaiono a ciascuno costituisce la sua sapienza allo stesso titolo per cui la conoscenza di quelli che appaiono a ciascun altro forma la sapienza di quest'altro. « Orbene (dice Protagora nell'*Apologia* che Platone gli fa pronunciare nel *Theaet.* 166 sg.) nessuno dei due deve ritenersi piú sapiente dell'altro, che non sarebbe possibile; e neppure si deve dire che il malato sia un ignorante, perché ha tale opinione, e che il sano sia sapiente perché ha un'opinione differente; ma bisogna invece cambiare il primo abito col secondo, perché il secondo è migliore. Cosí anche nell'educazione bisogna cambiare un abito con l'altro migliore; soltanto, mentre il medico aiuta lo stato

dell'individuo con le medicine, il sofista lo muta coi discorsi. Cosicché io nego che sia possibile che uno creda il falso e un altro gli faccia poi credere il vero; perché non è possibile opinare ciò che non è, né opinare diversamente da ciò che si è provato; il che quindi è sempre vero. Ma credo che a colui che opini cose conformi a un abito d'animo cattivo, un abito utile dell'animo stesso faccia opinare cose diverse: tali, che alcuni per ignoranza chiaman vere; io invece chiamo le une migliori delle altre, ma nient'affatto piú vere ».

In tal modo appare che il relativismo di Protagora giunge alla conclusione di un fenomenismo radicale: per chiunque la realtà è ciò che gli appare (i fenomeni che prova); e come ciò che gli appare dipende dalla condizione spirituale di ogni soggetto, cosí questo è l'unica misura della realtà, sempre relativa a ciascuno. E per cambiare la visione della realtà che un soggetto qualunque abbia, occorre perciò cambiare il suo orientamento soggettivo, ma senza pretendere mai che il nuovo sia vero e quello precedente falso, ovvero l'uno piú vero dell'altro, ma solo riconoscendo che può esservi tra di loro una differenza di piú utile e meno utile, in rapporto alle conseguenze che ciascuno può cagionare nei confronti delle esperienze future. In altre parole, il problema della verità si trasforma in termini di previsione di esperienze future [1]: il che è un'anticipazione del punto di vista del pragmatismo moderno, che a ragione ha rivendicato Protagora come suo precursore.

Certamente questa ricostruzione del punto di vista di

---

[1] Questo punto di vista pragmatista appare applicato nel *Protagora* platonico al problema della giustificazione del diritto penale, la quale non si potrebbe dare nei confronti del passato (posto che *factum infectum fieri non potest*), ma solamente nei confronti del futuro, cioè come misura preventiva e non repressiva (*Protag.* 324 b). Analogamente tutta l'educazione è rivolta verso l'avvenire (*Protag.* 325 sgg.).

Protagora, che si mantiene aderente alla testimonianza platonica, considerandola piú genuina, nonostante il suo carattere polemico (ma che risulta pienamente concorde anche con altre testimonianze, da Aristotele a Sesto Empirico), differisce parzialmente da altre ricostruzioni recenti [1]. Con molta dottrina e ingegnosità M. Untersteiner nel suo libro *I Sofisti* (Torino, 1949, cap. III ed *excursus*) ha tentato un'interpretazione di Protagora per la quale l'affermazione di lui, relativa alla possibilità di due discorsi reciprocamente opposti intorno a qualsiasi realtà, rappresenterebbe non una conclusione finale, ma solamente il punto di partenza ossia il momento critico delle *Antilogie*, superato poi nel momento costruttivo della Ἀλήθεια mediante l'affermazione dell'esigenza e della possibilità di convertire « il discorso inferiore in quello superiore » (τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν). Protagora nelle *Antilogie* (dice Untersteiner) si connette con tutto un complesso di precedenti relativo al conflitto dei contrari (le dottrine pitagorica ed eraclitea delle opposizioni; l'esperienza delle contraddizioni nei miti religiosi e nella pratica dei tribunali; i contrasti di tradizioni e costumi tra i popoli, etc.), che lo portano alla conclusione riassunta da Seneca (*Epist.* 88, 43): « Protagoras ait de omni re in utramque partem disputari posse ex aequo, et de hac ipsa, an omnis res in utramque partem disputabilis sit ».

Ma poi nell'Ἀλήθεια Protagora (continua Untersteiner) supera questo dualismo dei due λόγοι in contrasto (dominio dell'opinione), trasferendo la costruzione della scienza dai concetti astratti all'esperienza sensibile con il μέτρον ἄνθρωπος, che l'Untersteiner interpreta: « l'uomo

[1] Ed è in netta opposizione rispetto alla tesi sostenuta da H. LANGERBECK, *Doxis epirhysmie*, cit., che non c'è in Protagora né realismo né problema della conoscenza. Questa tesi serve poi al Langerbeck per negare la presenza dello stesso problema in Democrito.

dominatore delle esperienze ». In un primo momento dialettico (continua Untersteiner) quest'uomó è l'uomo individuale, considerato come soggetto singolare della sensazione che in chiunque e in qualunque istante costituisce il fondamento della conoscenza della realtà fenomenica; ma in un secondo momento dialettico le divergenze individuali sono superate per mezzo della conversione del λόγος inferiore (ἥττων) in superiore (κρείττων), fatta dall'uomo raziocinante. Il *logos inferiore*, individuale, corrisponde alla condizione di natura, che il mito del *Protagora* platonico mostra negli uomini che hanno ricevuto da Prometeo il dono del fuoco e delle arti materiali, ma non ancora quello dell'arte politica; il *logos superiore* corrisponde alla condizione civile, degli uomini che hanno ricevuto da Zeus e da Hermes il dono di αἰδώς e di δίκη e che per mezzo di queste passano dalla φύσις al νόμος (la legge non scritta, interpreta Untersteiner, da cui nascono e dipendono le leggi positive). Questo punto di vista universalistico (che Protagora poi applicherebbe all'interpretazione dei fenomeni etico-sociali e tecnici: linguaggio, educazione, etica, diritto penale, arti) è quello proprio dei savi: medici, agricoltori, sofisti, esponenti dell'interesse collettivo (τὸ κοινῇ δόξαν), che sostituiscono l'abito spirituale migliore a quello inferiore, e operano cosí la correzione sociale (universalistica) della natura (individualistica). In tal modo il *logos superiore*, introduttore di una conoscenza universale, prepara il *concetto* (p. 72): in altre parole, Protagora, nell'interpretazione dell'Untersteiner, aprirebbe — positivamente e non negativamente — la strada a Socrate.

Certamente anche in questa interpretazione si mantiene il carattere fenomenistico e relativistico della gnoseologia protagorea e la posizione centrale che in essa appartiene al soggetto, in cui l'Untersteiner pensa che Protagora volesse riconoscere il « dominatore delle espe-

rienze »[1]. Tuttavia, interpretando il *logos superiore* come preparazione del *concetto*, cioè come una conoscenza che ha per se stessa un valore universale, e anche (come il dono di αἰδώς e di δίκη concesso da Zeus ed Hermes agli uomini nel mito del *Protagora*) un valore trascendente nei confronti del soggetto, e pertanto oggettivo, si contradice il motivo essenziale della gnoseologia protagorea, cioè il soggettivismo per il quale solo ciò che appare a ciascuno può essere il reale per lui stesso e non per gli altri ai quali non appaia ovvero appaia in modo diverso[2].

L'affermazione dei due λόγοι in contrasto su qualunque tema nasce da questa relatività della conoscenza nei confronti di ciascuno, e non è una posizione previa o momento anteriore che venga superato poi da tale relatività, nella quale invece ha il suo fondamento. Il punto di partenza di Protagora sta in quella relatività per la quale, essendo il reale sempre relativo al soggetto che esperimenta i fenomeni, e potendo le differenze soggettive produrre contrasti di esperienze in relazione ad una stessa situazione esteriore, si possono sempre avanzare su qualunque cosa, con eguale ragione, due discorsi opposti, che rappresentano la riduzione a schema bipolare

---

[1] Non posso accettare questa interpretazione della frase protagorea. Quella tradizionale (*l'uomo misura delle cose*) derivante dagli antichi, i quali, a partire da Platone, l'hanno sempre intesa nel senso di pietra di paragone, termine di confronto, mezzo di distinzione e verifica, giudice e criterio della realtà o irrealtà delle cose, mi pare fondata sugli sviluppi dimostrativi che il *Teeteto* cita dalla stessa opera di Protagora; e pertanto credo che debba mantenersi.

[2] Questo si applica anche al dono di Zeus (αἰδώς e δίκη) che è dono di una capacità formale di giudizio morale, la quale tuttavia si può concretare, in rapporto alle stesse contingenze e azioni, in giudizi di contenuto opposto, secondo le differenze dei soggetti, individuali o collettivi. Protagora, infatti, riconosce le diversità e le variazioni di δόξα negli individui e nelle città, considerando la loro differenza reciproca come relativa non al valore « verità », che dovrebbe essere assoluto, universale e immutabile, ma al valore « utilità », che è relativo, particolare e variabile.

della molteplicità infinita dei vari discorsi possibili [1]. Non hanno l'uno una maggior verità dell'altro, né possono considerarsi l'uno come verità e l'altro come falsità, perché entrambi rispondono ad una esperienza soggettiva reale e pertanto entrambi egualmente hanno la verità. Ma la distinzione negata sul terreno della verità (dove implicherebbe un valore oggettivo) è riconosciuta da Protagora sul terreno della preferibilità, che resta nel campo soggettivo, l'unico che egli accetti. E questa preferibilità infatti, come ho osservato piú sopra, traduce il valore della conoscenza in termini di previsione di esperienze future.

Per far sí che uno raggiunga la conoscenza che è preferibile perché piú utile, occorre modificare il suo stato soggettivo o abito spirituale; e ben può nella maggioranza dei casi (e soprattutto sul terreno etico-giuridico) questa modificazione rendersi necessaria o compiersi nel senso di raggiungere una conformità dell'orientamento spirituale dell'individuo con quello della collettività (o maggioranza) dei suoi simili, ossia una conformità della δόξα personale con quella comune (κοινή) o δόξα πόλεως (della città). Verso questo risultato, infatti, tende tutto il processo dell'educazione come il nostro sofista lo descrive nel *Protagora* platonico, vale a dire rivolto a creare la conformità degli educandi con i costumi e le esigenze della *polis* e della convivenza sociale: contro la qual concezione insorge poi Antifonte con la sua rivendicazione dei diritti della natura (φύσις) opposti alla legge convenzionale (νόμος).

---

[1] In tal modo mi pare possa risolversi la difficoltà posta da TH. GOMPERZ (*Griechische Denker*, I, p. 489 dell'ed. francese) nell'osservare che, con l'interpretazione individualistica della proposizione dell'« uomo misura delle cose », i discorsi su qualsiasi cosa non dovrebbero essere due, ma un numero indefinito. Tuttavia sopra ciascun punto particolare tutte le differenze si possono schematizzare in un *sic et non*.

Al risultato su indicato cercano di arrivare, secondo Protagora, tutte le correzioni e punizioni applicate dagli educatori nell'azione pedagogica e poi dallo stato nel diritto penale, i quali hanno allo stesso modo rivolta la loro attenzione alla futura condotta degli educandi e dei cittadini, e cercano di portarli nuovamente alla conformità con la δόξα comune quando se ne allontanano. Ma non perché questa δόξα' comune abbia per Protagora una superiorità di verità intrinseca, bensí perché ha una superiorità di utilità, per l'individuo cosí come per la collettività, in vista delle esperienze future prevedibili.

Per questo la δόξα πόλεως può mutare legittimamente il suo orientamento e contenuto, sempre seguendo il criterio della previsione delle esperienze future e dell'utilità, cosicché, come dice l'Apologia di Protagora nel *Teeteto*, 167 c, « ciò che sembra giusto e buono a ciascuna città, è tale per essa finché tale lo crede », ed è compito del savio far essere e sembrare tale l'utile invece del dannoso [1]. La superiorità riconosciuta da Protagora alla δόξα comune si riferisce pertanto alle conseguenze utili, non ad una verità intrinseca; talché la misura di tale superiorità resta sempre il soggetto — individuale o collettivo — con i suoi interessi, e non la si deve cercare nella corrispondenza ad una realtà oggettiva o ad un valore trascendente. Alla collettività Protagora applica la relatività, cosí come all'individuo: anche nel caso della δόξα πόλεως possono esservi due discorsi opposti intorno a qualunque argomento. Protagora, viaggiatore e legisla-

---

[1] Secondo questi principî Protagora — come dimostra I. LANA, *Protagora*, cap. III — incaricato da Pericle di preparare la costituzione per la nuova colonia di Thurii (fusione di nuovi immigrati con i superstiti di Sibari), sembra che utilizzasse elementi pitagorici, derivanti dalle leggi di Caronda, al fine di favorire la fusione e la concordia degli elementi, che confluivano nella nuova città.

tore, non ignora i contrasti di costumi e di legislazioni fra i popoli che nella sua stessa epoca Erodoto (II, 35 e ancor piú III, 38) e l'autore delle Διαλέξεις si compiacevano di mettere in rilievo [1], né i mutamenti di legislazione che intervengono in uno stesso popolo con l'andare del tempo. La κοινὴ δόξα non ha i caratteri di universalità e necessità ai quali vuol giungere il concetto nell'indagine socratica; essa resta sempre relativa ad una collettività e ad una situazione particolare e può variare con il variare di esse.

Tutto quanto s'è detto vale pure contro l'interpretazione di E. Dupréel (*Les sophistes*, Neuchâtel-Paris, 1948-49, cap. I) [2], il quale respinge tanto l'interpretazione individualistica, platonica e tradizionale, dell'« uomo misura », quanto quella generica (l'uomo come specie) di Theodor Gomperz, sostituendole con un'interpretazione sociale. « Le sophiste d'Abdère fut, à coup sûr, le moins *individualiste*, le plus *social* de tous les penseurs de l'antiquité, et la phrase sur l'homme mesure, loin de n'exprimer qu'une théorie de la perception et de l'apparence brute, enveloppe aussi — et c'est l'essentiel — une conception sociologique de la connaissance et de sa valeur » (p. 19).

Pur riconoscendo che « l'inspiration de la doctrine est expérimentale et utilitaire, c'est une philosophie de l'action et, particulièrement, un pragmatisme », Dupréel sostiene che « la phrase fameuse proclame le primat de la convention sur la nature brute », e che la dottrina di Protagora, « est, au principal, un *conventionnalisme sociologique*.... les choses ne sont pas *par la nature*, elles sont *par la loi*, non pas φύσει, mais νόμῳ » (p. 25). In-

[1] Cfr. TH. GOMPERZ, *Griechische Denker*, vol. I, libro III, cap. IV, § 6.

[2] Una critica esauriente dei metodi e dei risultati di quest'opera si può vedere nella recensione di H. CHERNISS, in *Amer. Journ. of Philol.*, apr. 1952.

fatti, dice il Dupréel, l'umanismo che proclama nella frase dell'uomo misura, Protagora non lo dimostra, nel suo discorso del *Teeteto*, mediante la psicologia e la natura della percezione sensibile, ma ragionando esclusivamente come filosofo sociologo, e sostituendo l'idea di legge o convenzione all'idea metafisica di essere o natura (p. 35). « Protagoras n'a jamais dit: chaque homme est la mesure de toutes choses, ni que l'aspect des choses résulte de la nature de l'espèce humaine: ce dont il a été féru toute sa vie, c'est du sentiment de la puissance constructive de la vie de société, de laquelle l'entente est le fondement, le langage l'instrument fondamental, et l'éducation le moyen par excellence » (p. 38).

Tuttavia, respingendo in tal modo come falsificazione platonica tutta la spiegazione della frase protagorea data nel *Teeteto*, 152, accettando come riproduzione autentica « des idées et même des expressions du sophiste » (p. 20) la successiva « apologia » di 166-168, il Dupréel non tiene conto del fatto, che quest'ultima inizia la spiegazione della teoria completa di Protagora, confermando in pieno il luogo precedente, nel riaffermare (166 d) che la verità è appunto « come ho scritto, cioè che *ciascuno* di noi è misura delle cose che sono e che non sono, ma che c'è una differenza immensa tra l'uno e l'altro per ciò stesso, che per l'uno sono e appaiono certe cose, per l'altro altre ». Pertanto Protagora nella sua Apologia conferma di aver scritto precisamente ciò che Dupréel nega che abbia mai espresso: « Chaque homme est la mesure de toutes choses »; e appunto su questa considerazione di psicologia e di gnoseologia soggettivistiche si fondano le considerazioni pedagogiche e sociologiche pragmatiste che seguono poi nel suo discorso.

Per arrivare infatti al suo pragmatismo e sostituire un valore di utilità al valore di verità tradizionalmente preso in considerazione nei confronti di ogni conoscenza

e di ogni opinione, Protagora doveva prima aver confutato l'affermazione corrente dell'esistenza di un valore assoluto di verità. Appunto perché per lui nessuna opinione è piú vera di un'altra, appunto perché per ciascun soggetto le cose sono tali quali gli appaiono, la differenza effettiva di valore tra l'una e l'altra opinione, individuale o collettiva, non può essere se non quella che esiste tra utile e dannoso, ovvero tra piú e meno utile. Questo criterio di utilità non è per Protagora una creazione della legge, come sostiene il Dupréel, perché invece il sofista gli attribuisce il compito di dare un fondamento e una giustificazione all'azione dell'educatore e del legislatore, come a quella del medico e dell'agricoltore; e se l'interpretazione del Dupréel, di « un conventionnalisme sociologique », fosse esatta, sarebbe priva di ogni significato l'identificazione dell'opera dell'educatore e del politico con quella del medico e dell'agricoltore, che si esercita sull'essere individuale dell'uomo e della pianta e non certo sul loro essere sociale.

Senza dubbio nella personalità storica di Protagora le sue attività di educatore e di legislatore sono (come rileva opportunamente Italo Lana nel suo *Protagora* già citato) aspetti di una importanza essenziale; ma nel preoccuparsi di dare un fondamento e una giustificazione alla sua attività professionale, il sofista doveva basarsi (e cosí faceva) su una teoria filosofica, che è per lui quella del relativismo soggettivistico [1]. La dimostrazione dell'inesistenza di un criterio assoluto di verità e la conseguente ammissione del relativismo sono pertanto per

[1] Questa considerazione non mi permette di esser d'accordo con l'interpretazione dell'*uomo misura* proposta dal FARRINGTON (*Greek Science*), il quale, considerando in Protagora specialmente il legislatore, crede che nella famosa proposizione « è quasi sicuro che voleva dire che le istituzioni umane dovevano adattarsi alle cangianti necessità dell'uomo ». Senza dubbio voleva dire anche questo; ma non solo questo; anzi doveva pensarlo fondato su una teoria generale della conoscenza umana.

Protagora un'esigenza previa ad ogni considerazione sociologica o politica [1], alla quale appunto offrono la base su cui possa fondarsi e la cornice entro cui possa inquadrarsi. La riduzione di codesto relativismo soggettivistico ad un convenzionalismo sociologico trasforma la posizione reciproca reale dei due momenti nella dottrina di Protagora e li rende incomprensibili nel loro vero significato.

Contro questa tesi del Dupréel, del convenzionalismo sociologico, secondo la quale Protagora « a cherché la solution du côté de l'accord des esprits » (p. 56), può offrirci un elemento complementare di prova una testimonianza di Aristotele, contenuta nel luogo della *Metafisica* (1009 b) che critica Protagora insieme con Democrito, Anassagora ed Empedocle, per le loro teorie relative alle opposizioni fra le impressioni e le opinioni umane. « Analogamente (dice Aristotele) anche la verità intorno ai fenomeni proviene dai sensibili secondo alcuni. Essi infatti credono che la verità non debba essere giudicata secondo la moltitudine o la scarsezza del numero, e credono che

[1] Previa (ben s'intende) logicamente, come fondamento e premessa; la cui concezione e formulazione poté, tuttavia, esser provocata in Protagora dalla preoccupazione del fine pedagogico-politico a cui mirava. Ma questa connessione con il fine pratico dell'attività di Protagora non significa che la sua frase dell'*uomo misura*, nel suo contenuto caratteristico, fosse filiazione della teoria politica, che doveva invece fondare. Non si può pertanto accettare l'affermazione di LANGERBECK (*Doxis epirhysmie*, cit., p. 25), che quella proposizione « non nasce da considerazioni di filosofia naturale o di critica della conoscenza, ma era tesi fondamentale di un *trattato politico* ». Per il quale, tuttavia, come osservò opportunamente V. E. ALFIERI (*Una nuova interpretazione di Protagora e di Democrito*, in *Giorn. crit. filos. it.*, 1936, p. 76), sarebbe titolo assai strano quello di ἀλήθεια, riferito dalle testimonianze. E ancorché la proposizione: *homo mensura* fosse stata espressa in un trattato politico come presupposto e fondamento per le teorie educative relative agli uomini e alle città, non poteva avere il proprio fondamento teorico se non nel campo della filosofia naturale e della gnoseologia. Il che certo Langerbeck è costretto a disconoscere, per sostenere la sua tesi paradossale, che in Protagora non c'è né realismo né problema della conoscenza.

la stessa cosa appaia dolce al gusto degli uni e amara a quello degli altri; di modo che se tutti si trovassero infermi o pazzi e solo due o tre sani e assennati, parrebbero questi e non quelli infermi e pazzi. E inoltre credono che a molti animali le stesse cose appaiono in modo opposto che a noi, e a ciascuno di noi, soggettivamente e per se stesso, non sembrino sempre identiche le stesse cose nella sensazione. Pertanto quali di queste impressioni sensibili siano vere o false non è chiaro; poiché non sono in alcun modo piú vere queste di quelle, ma allo stesso modo. Per il che Democrito dice che o non v'è nulla vero ovvero ci resta occulto. In conclusione, considerando che sia conoscenza razionale (φρόνησις) la sensazione e che questa sia un mutamento, sono obbligati a concludere che è verità ciò che appare nella sensazione; per questi motivi, dunque, anche Empedocle e Democrito e, per cosí dire, ciascuno degli altri si sono condannati a tali opinioni ».

In queste righe non è menzionato espressamente Protagora, dalla cui precedente citazione deriva tuttavia tutta la discussione di questo capitolo, e che pertanto è evidentemente incluso tra coloro che fanno procedere dai sensibili la verità concernente i fenomeni e che di conseguenza si sono condannati alle opinioni criticate da Aristotele. Ma, inoltre, non solo la parte di questo passo che Diels (*Fragm. d. Vors.*, 5, 68 b 112) considera piú strettamente relativa a Democrito (cioè il paragone tra noi e gli altri animali e tra le sensazioni diverse che ciascuno può ricevere dalle stesse cose, la cui mutua opposizione non permette di attribuire piú verità all'una che all'altra impressione sensibile) è evidente accettazione di una ispirazione protagorea nel campo della conoscenza sensibile [1]; ma l'esempio dell'infermo a cui sembra amaro

[1] Che Democrito considera « illegittimo » od oscuro, in opposizione alla conoscenza intellettuale « legittima » o chiara. Aristo-

l'alimento che sembra invece gustoso al sano, procede, come sappiamo dal *Teeteto* platonico, dallo stesso Protagora, a cui pertanto deve particolarmente appartenere l'osservazione unita a tale esempio, che il numero di coloro che consentono non è in alcun modo un criterio di verità. Orbene, il criterio del numero è fondamentale in un convenzionalismo sociologico, come quello che Dupréel vuole attribuire a Protagora, e pertanto, non potendo riconoscere che questi cercasse la soluzione « du côté de l'accord des esprits », dobbiamo tornare all'interpretazione tradizionale che vede nella sua teoria gnoseologica un soggettivismo relativistico, il quale conferisce al soggetto umano la funzione di « misura di tutte le cose ».

Certamente questo orientamento di Protagora non deve essere generalizzato a tutta la sofistica; e con ragione W. Jaeger (*Paideia*, I) ha reagito contro l'usanza seguita ancora dalle « piú moderne storie della filosofia », di considerare tutti i sofisti in genere « come fondatori del soggettivismo e del relativismo filosofico ». « La connessione della sofistica con la filosofia » (dice giustamente Jaeger), costituita dalla critica gnoseologica di Protagora, « non giustifica tali generalizzazioni ».

Tuttavia non posso esser d'accordo con l'eminente storico nell'affermazione che questa critica gnoseologica « si limita a un solo rappresentante ». Ciò che ho notato a proposito della testimonianza citata da Aristotele, *Metaph.* 1009 b, sull'esistenza — prima e intorno a Protagora — di una corrente di gnoseologia relativistica, che traeva seco in vario grado naturalisti come Parmenide nella δόξα, Empedocle, Anassagora e Democrito, sugge-

---

tele omette questa distinzione, essenziale per la corretta comprensione della gnoseologia democritea e della sua opposizione tra le qualità sensibili soggettive e di convenzione (νόμῳ) e le qualità reali (ἐτεῇ) oggettive.

risce già l'idea di una probabilità di molteplici ripercussioni anche tra i sofisti. E l'esistenza effettiva di tali molteplici echi nella sofistica può essere confermata da documenti polemici dell'epoca, come i Δισσοὶ λόγοι (cfr. Diels-Kranz, *Fragm. d. Vors.*, cap. 90).

Senza dubbio questi non sono piú considerati con il Trieber [1] come opera di un discepolo di Protagora, né con lo Zeller [2] come espressione di uno scetticismo, ma anzi come reazione a questo e confutazione di un relativismo sofistico. E se l'autore — legato secondo il Rostagni [3] al pitagorismo, ovvero, come sostenne il Luria [4], al pitagorismo e alla sofistica insieme — polemizzava in qualche punto contro Protagora, secondo la tesi sostenuta dal Nestle [5], sembra probabile che fosse anche il bersaglio della sua polemica, e forse il bersaglio principale, secondo l'opinione concorde di Untersteiner e di Dupréel [6], Gorgia, al quale l'Untersteiner, d'accordo con il Nestle [7], attribuisce uno sviluppo di διττοὶ λόγοι [8], e del quale il Dupréel dice: « de toute évidence Gorgias n'avait fait que reprendre la thèse fondamentale de Protagoras sur l'inexistence de l'être en soi et sur la relativité des jugements, pour la porter d'ailleurs, surtout en matière morale, jusqu'à des conséquences que Protagoras n'a certainement jamais admises » [9].

---

[1] *Dialéxeis*, in *Hermes*, 1892.

[2] *Die Philos. d. Griechen*, I, p. 1404, nota 1.

[3] *Un nuovo capitolo nella storia della retorica e della sofistica*, in *Studi it. di filol. cl.*, 1922.

[4] *Studien zur Geschichte d. ant. Traumdeutung*, Acad. Scien. U.R.S.S., 1927.

[5] *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart, 1940, p. 439.

[6] M. Untersteiner, *I sofisti*, 1948, p. 367 sgg.; E. Dupréel, *Les sophistes*, 1949, pp. 41 sgg. e 191 sgg.

[7] Op. cit., p. 317 sgg., e *Xenophon u. die Sophistik*, in *Philologus*, 1939.

[8] Cfr. op. cit., p. 218 sgg.

[9] Quanto all'identificazione della persona dell'autore dei Δισσοὶ λόγοι, il Dupréel sostiene, contro il Trieber (op. cit.), che non si può riconoscere in lui né un discepolo di Protagora né Ippia in

d) *Gorgia.*

Cosicché giungiamo, anche attraverso i δισσοὶ λόγοι, al riconoscimento di una somiglianza di orientamento tra Protagora e Gorgia, che d'altra parte ci risulta documentata, in materia di gnoseologia, dalla terza parte dell'opera di Gorgia *Del non essere ossia della natura*, cosí come la riferisce lo pseudoaristotelico *De Melisso Xenophane et Gorgia*, che ci ha conservato l'argomentazione relativistica stranamente omessa nella relazione di Sesto Empirico [1].

Negando la possibilità di comunicare a un altro soggetto le ipotetiche conoscenze della supposta realtà oggettiva, che si acquistino per mezzo delle esperienze sensibili, Gorgia basa certamente in primo luogo la dimostrazione della sua tesi sulla differenza (oggettiva) tra i segni espressivi e le cose significate. Ma lega questa differenza in parte alla distinzione tra il senso che coglie i segni e quello che coglie le cose e i fatti reali: cosí il colore si percepisce mediante la vista, ma la parola che vuole significarlo si riceve mediante l'udito; orbene, « chi parla dice parole, ma non un colore o un fatto reale » (§ 21). Essendo legata alla distinzione tra i sensi, già la differenza oggettiva tra il segno e la cosa significata si presenta essenzialmente come differenza soggettiva tra le due percezioni corrispondenti; e ugual cosa accade anche nel caso in cui il senso che riceve il segno sia lo stesso che può percepire il fatto significato; come (esemplifica Gorgia) l'udito che coglie i rumori, coglie anche le parole pronunciate che vogliono esprimerli, ovvero (si potrebbe

---

persona, ma che l'opera è « entièrement construite sur les théories d'Hippias » (p. 191 sgg.). Tuttavia il Dupréel attribuisce ad Ippia molte cose di piú di quelle che gli appartengono.

[1] Quanto alla superiorità della relazione dell'anonimo pseudoaristotelico su quella di Sesto Empirico, v. specialmente CALOGERO, *Studi sull'eleatismo*, cap. IV (« Gorgia »).

aggiungere) la vista che percepisce i colori, può percepire anche le parole scritte che cercano di significarli. Anche in questo caso la differenza oggettiva tra la realtà significata e il segno, si coglie come diversità soggettiva di percezioni, ed è appunto questa diversità di percezioni quella che toglie al segno ogni capacità di comunicare la conoscenza della cosa a chi non la possegga già. « Pertanto ciò che uno non concepisce per suo conto, come potrebbe concepirlo in virtú di un discorso altrui o di un altro segno differente dal fatto reale (πρᾶγμα), anziché vedendolo se si tratta di un colore, o udendolo se si tratta di un rumore? » (§ 22).

Di modo che l'apparente differenza oggettiva, tra fatto reale e segno espressivo, si riduce in realtà a una differenza soggettiva delle percezioni corrispondenti.

E la stessa osservazione deve applicarsi alla conclusione che Sesto Empirico (*Adv. math.* VII, 85) ci riferisce come dedotta da Gorgia dagli argomenti precedenti, vale a dire che non è la parola quella che possa essere rappresentativa della realtà esteriore (παραστατικὸς τοῦ ἐκτός) per chi non la conosca già, ma che è questa realtà esteriore già conosciuta quella che può esser rivelatrice (μηνυτικόν) del senso della parola. Dove può sembrare che la realtà esteriore (τὸ ἐκτός) oggettiva sia riconosciuta come criterio e base della conoscenza; ma effettivamente la si fa valere in quanto *conosciuta*, cioè esistente come esperienza soggettiva.

Oltre a questi argomenti che oscillano tra la sfera dell'oggettivo e quella del soggettivo [1], seguono nella relazione del *De Melisso Xenoph. et Gorgia* gli argomenti concernenti piú direttamente l'aspetto soggettivo del problema, che ci introducono in pieno relativismo.

---

[1] Riferiti tanto dal *De Melisso Xenoph. et Gorgia*, donde sono tolte le citazioni precedenti, quanto da SESTO EMPIRICO, *Adv. math.* VII, 65 sgg.

« E ancorché fosse possibile conoscere ed esprimere le cose che uno conosca, come potrà chi ode pensare la stessa cosa (di quello che parla)? Non è possibile, dunque, che la stessa cosa si trovi nello stesso tempo in una pluralità di soggetti che hanno esistenza separata; poiché sarebbe due l'uno » (§ 23). Nell'interpretazione di queste righe non posso esser d'accordo con O. Gigon, che spiega: « l'uno (la parola pronunciata) si convertirebbe in due (chi parla e chi ascolta) »[1]; non si tratta infatti dell'esistenza e della presenza della parola, ma dell'idea che questa vuole suggerire o della rappresentazione che vuole evocare: « come potrà chi ascolta *pensare* la stessa cosa », pensata ed espressa da chi parla? L'interpretazione restrittiva del Gigon impedisce di comprendere il processo di ampliamento progressivo del problema che Gorgia compie, inquadrando la questione particolare dell'incomunicabilità della conoscenza nella questione generale anteriore della differenza soggettiva tra ogni uomo e qualunque altro[2]. Differenza che neppure in base ad esperienze dirette, che entrambi abbiamo di uno stesso oggetto (e non solo nel caso della comunicazione che dovrebbe intercorrere tra chi ha realizzata l'esperienza e chi ne è privo), permette la formazione e la presenza di una rappresentazione o idea unica e identica nelle menti

---

[1] OLOF GIGON, *Gorgias Über das Nicht-sein*, in *Hermes*, 1936, p. 211.

[2] E neppure posso con l'UNTERSTEINER, *I sofisti*, p. 169, nota 18, vedere una corrispondenza totale tra il problema posto da Gorgia e quello considerato dal MAROUZEAU, *Traité de stylistique appliquée au latin*, Paris, 1935, p. 132: « il n'y a pas nécessairement, il y a même rarement correspondance exacte entre la conscience de celui qui parle et la conscience de celui qui entend; le mot ne signifie pas pour l'un et pour l'autre strictement la même chose, parce qu'ils diffèrent l'un de l'autre par leur mentalité, leur culture, leur sens de la langue: nouvel élément d'incertitude et d'approximation ». È evidente, infatti, che Marouzeau si preoccupa specialmente delle differenze di cultura letteraria e linguistica, mentre Gorgia considera tutta la distinzione delle esistenze ed esperienze di soggetti separati.

di due o piú soggetti diversi; ed impedisce anche che tale identità e unicità si realizzi nella mente di uno stesso soggetto in momenti e situazioni differenti della sua vita: dove è evidente che il problema non consiste piú nella possibilità di una comunicazione di idee mediante la parola, ma nella connessione e dipendenza che qualunque concezione o rappresentazione o percezione particolare ha nei confronti dell'orientamento della soggettività individuale. In tal modo l'incomunicabilità della conoscenza si inquadra nella cornice generale di un relativismo soggettivistico, che Gorgia esprime in piena coincidenza con quello di Protagora testimoniato da Platone nel *Teeteto*.

Gorgia infatti continua dicendo: « e ancorché, inoltre (una cosa) fosse presente in una pluralità (di soggetti) e la stessa, nulla impedisce che appaia diversa ad essi, che non sono uguali sotto ogni rapporto, né si trovano nella stessa condizione; poiché se si trovassero assolutamente nella stessa condizione, non sarebbero piú due, ma uno » (§ 24). Qui la differenza soggettiva, che non si può mai eliminare tra soggetti distinti, per il fatto stesso che essi sono distinti e hanno esistenza separata l'uno dall'altro, interviene a impedire una identità della conoscenza che essi possono avere di uno stesso oggetto; ma soggetti distinti non sono per Gorgia solo gli individui numericamente differenti, ma anche i momenti (successivi) e gli aspetti diversi (coesistenti) di un unico soggetto individuale. « D'altro lato neppure lo stesso soggetto appare sperimentare sensazioni eguali con se stesso, neppure nello stesso momento, ma diverse per mezzo dell'udito e per mezzo della vista, e differentemente nell'istante presente e nel passato. Talché molto difficilmente uno potrebbe sentire allo stesso modo di un altro » (§ 25).

Cosí il relativismo soggettivistico di Protagora non solo si ripresenta in Gorgia, ma si amplia anche e si ap-

profondisce in queste osservazioni ulteriori. Certamente anche Protagora doveva ammettere le variazioni interiori del soggetto individuale dall'uno all'altro momento della sua vita, e il mutamento conseguente nel suo atteggiamento rispetto alle conoscenze. Questa possibilità, appunto (eredità di dottrine eraclitee), costituiva la base della sua teoria pedagogica, che mirava a modificare l'abito spirituale del soggetto, per conseguire un mutamento nelle sue conoscenze. Ma non sappiamo con certezza se Protagora considerasse il verificarsi di questi mutamenti solo come risultato della pressione esteriore dell'educazione e degli influssi altrui, o anche come sviluppo spontaneo e autonomo di una evoluzione interiore, che nella successione dei momenti trasformi naturalmente il soggetto di ora (νῦν) in un altro diverso da quello passato (πάλαι), come afferma espressamente Gorgia [1].

La prima ispirazione di queste idee era certamente di provenienza eraclitea; ma Eraclito si preoccupava di mettere in rilievo l'unità e continuità dello stesso essere nella variazione dei suoi momenti successivi (lo stesso fiume nel fluire di acque sempre nuove, lo stesso uomo nel mutamento incessante della sua costituzione personale); mentre Gorgia mette l'accento sulla molteplicità e discontinuità prodotte dai cambiamenti. In tal modo Gorgia aggiunge alle osservazioni e considerazioni di Protagora altre sue proprie, mostrando che l'uno (soggetto individuale) si converte in due o in piú, reciprocamente incomunicabili, per un processo naturale d'evoluzione nel passare del tempo. Ma inoltre — e questo è

---

[1] Certamente (come mise in rilievo ZELLER nella 5ª ed. della sua *Philos. d. Griechen*, I, b, 1100; cfr. p. 1363 sg. nella 6ª ed.) la connessione messa in evidenza dal *Teeteto* platonico tra la gnoseologia di Protagora e la dottrina eraclitea, rende assai probabile che l'idea del flusso che si produce incessantemente nel soggetto, svolgesse la sua funzione nella dottrina protagorea della relatività conoscitiva.

ancor piú caratteristico di lui — pone lo stesso problema, della conversione dell'uno in due, reciprocamente incomunicati, considerando ogni momento, unico e medesimo, della soggettività individuale; perché in qualsiasi momento uno stesso ed unico oggetto può esser percepito simultaneamente da differenti sensi (vista, udito, tatto, etc.) e presentarsi pertanto sotto aspetti e caratteri totalmente diversi, cioè come molteplicità di oggetti varî.

Ma (e questo è un punto essenziale) tale pluralità di oggetti non è altro che la pluralità soggettiva delle sensazioni di differenti specie, che — pur producendosi nello stesso soggetto in rapporto a uno stesso oggetto — restano separate dalla loro naturale differenza reciproca e dall'incapacità di ogni senso di penetrare nel terreno dell'altro. In tal modo si moltiplicano, nella distinzione delle sensazioni, il soggetto e l'oggetto al tempo stesso; cioè l'empirismo sensista, con la sua riduzione del soggetto alle mere sensazioni e dell'oggetto ai puri fenomeni, si trova portato forzatamente a dividere il soggetto in una molteplicità come di serbatoi separati e incomunicabili, in corrispondenza della varietà delle sensazioni; e ad applicare perciò all'oggetto un'eguale conversione dell'unità in pluralità.

Troviamo in Gorgia allo stato embrionale quell'idea della scomposizione del soggetto sensibile nei suoi diversi sensi, che avrà una ripercussione caratteristica negli scettici, e che si rinnoverà in tempi moderni nell'empirismo sensistico del sec. XVIII, presentata dapprima da Diderot nella sua *Lettre sur les sourds-muets* (1751), mediante l'originale ipotesi di una società di cinque uomini, che posseggano ciascuno un solo senso; e sviluppata poi da Condillac nel *Traité des sensations* (1754), mediante la finzione della statua, che riceve separatamente ciascuno dei sensi. Il problema dell'unificazione di questi molteplici soggetti sensibili, si porrà, per il sensismo moderno,

insieme con il problema della proiezione e unificazione delle sensazioni nell'oggetto esteriore; e obbligherà Condillac ad uscire (senza rendersene conto) dal puro terreno del suo empirismo sensistico e associazionistico, per riconoscere un principio unitario sintetico nell'autocoscienza, come dato iniziale fondamentale, anziché come prodotto finale [1]. Ma analogo processo di sviluppo si verificò anticamente, a partire dalla posizione delineata da Gorgia.

La quale certamente non sembra influire direttamente sui successivi sostenitori e teorici dell'empirismo sensistico (probabilmente i cirenaici), che Platone ci presenta nel *Teeteto*, 156 a sg., come « più raffinati » discepoli di Protagora, provenienti dal suo insegnamento segreto, i quali, riducendo gli oggetti a pure collezioni di sensazioni [2], sembrano ignorare il problema impostato da Gorgia, anziché opporsi coscientemente alla sua teoria della divisione e incomunicabilità delle sensazioni (sdoppiata in divisione e incomunicabilità tra molteplici soggetti da un lato e tra molteplici oggetti dall'altro); e sembrano pertanto supporre una comunicazione reciproca e un'unificazione automatica delle diverse specie di sensazioni, a formare un solo oggetto individuale per un unico soggetto. Ma il problema apparentemente disconosciuto da questi eredi del sensualismo protagoreo, si pone poi, in opposizione anche alla teoria loro propria, in altri filosofi che, per la loro diversa formazione e per il loro diverso orientamento dottrinarî, si rendon conto che la soluzione del problema non può esser data da alcuno dei sensi, legati ciascuno al proprio organo, né da tutti messi

---

[1] Rimando, per quel che riguarda questi punti, al mio studio « L'opera di Condillac », introduzione alla mia ed. del *Traité des sensations*, Bologna, Cappelli, 1927.

[2] « Ad una data raccolta applicano il nome di uomo, ad un'altra di pietra o di qualche animale o di qualsivoglia altra specie di esseri » (*Teeteto*, 157 c).

insieme, ma solo da un altro principio che esce dai limiti imposti dall'empirismo fenomenistico.

Il problema gnoseologico posto dalla incomunicabilità reciproca dei sensi, su cui si fondava Gorgia, era il seguente: come e con che mezzo si rende possibile e reale questa comunicazione (che i cirenaici o altri cui alluda Platone in *Teeteto*, 156 sgg., sembrano considerare immediata e automatica) tra le sensazioni divise dalla loro differenza reciproca di natura? come e con che mezzo può il soggetto metterle in rapporto e unirle, riconoscendo così l'unità tanto della propria soggettività quanto degli oggetti della sua conoscenza? La difficoltà e il problema erano stati posti con Gorgia sul terreno della soggettività ripercuotendosi poi sull'altro dell'oggettività; la soluzione doveva pertanto seguire una identica via, ossia esser cercata sullo stesso terreno della soggettività. E questa soluzione, nella gnoseologia antica non meno che in quella moderna (come ho ricordato), consiste nel riconoscere, al di sopra della molteplicità diversa delle sensazioni, una superiore unità del soggetto, che si rivela attraverso il suo rapporto con ciascuna sensazione e con tutte, e che gli permette di metterle tutte reciprocamente in rapporto e di sottoporle tutte insieme alla sua attività sintetica nel giudizio, che costituisce la vera conoscenza.

Questa strada la percorrono poi (come vedremo in un capitolo successivo) Platone e Aristotele, il cui punto di partenza, tuttavia, a questo proposito deve cercarsi nel problema posto dalla separazione gorgiana delle varie sensazioni, a formare una pluralità di soggetti diversi in relazione ad una pluralità di oggetti diversi.

Il che mette in rilievo da un lato l'importanza del problema gorgiano [1], e documenta dall'altro la continuità

[1] Questa importanza è stata parzialmente intuita da DUPRÉEL (*Les sophistes*, p. 291 sgg.), che tuttavia mette in rapporto con il problema di Gorgia la teoria delle nozioni comuni (κοιναί) o idee

tra la gnoseologia relativistica dei due sofisti principali e tutto il processo storico della riflessione gnoseologica greca. Come Protagora si riallaccia ai precedenti, con cui lo mette in rapporto Aristotele (δόξα parmenidea, Empedocle, Anassagora) e Gorgia si collega con lui, così in seguito la gnoseologia di Democrito si connette per parziale adesione e parziale opposizione a quella protagorea, e quelle di Platone e di Aristotele hanno sotto l'aspetto indicato uno stimolo nell'aporia formulata da Gorgia.

I due sofisti con il loro relativismo e fenomenismo appaiono pertanto come anelli essenziali della catena di sviluppo delle teorie greche della conoscenza.

---

che, secondo la sua tesi, Platone avrebbe tolto da Ippia. Questi pertanto, influenzato dai pitagorici, sarebbe l'oppositore diretto della gnoseologia gorgiana e la « étape intermédiaire entre le pythagorisme et la spéculation platonicienne et aristotélicienne » (p. 293). Senza soffermarmi a discutere questa tesi, cito le righe che interessano la questione trattata sopra, essendo esse una delle poche parti del libro del Dupréel con le quali posso consentire. Dopo aver citato e commentato il *Teeteto* da 184 b a 185 e, il Dupréel aggiunge: « Comment ne pas apercevoir à travers ces questions de Socrate et cette réponse de Théétète le souci de résoudre un problème que soulevait le troisième argument du Περὶ μὴ ὄντος? Gorgias, on se le rappelle, invoque à l'appui de sa négation de l'être, l'incommunicabilité de celui-ci. Il prend comme exemple l'étanchéité des sensations auditives et visuelles, et cela impose évidemment un problème à resoudre à celui qui prétend que toute impression, sensible ou autre, émane nécessairement d'un être. Ce n'est pas la sensation elle-même qui peut nous assurer qu'un son entendu et une couleur vue constituent des propriétés d'un seul et même objet plutôt que celles de deux objets distincts. La solution qui s'imposait était celle qu'on trouve énoncée ici: notre faculté de connaître implique la faculté de *reconnaître* des identités et des différences, c'est à dire de découvrir des qualités communes à deux objets, et d'autres dont l'un d'eux est pourvu tandis qu'elle est absente chez l'autre. La théorie de la consistance propre des êtres, développée contre l'antiontologisme et le pur nominalisme de Protagoras, se chargeait ainsi de toute une superstructure logique, la capacité de l'âme de saisir des propriétés générales et des idées universelles ». Questo aspetto logico e idealista è per Dupréel la parte stimolata dai paradossi di Gorgia: « Une fois de plus le grand rhéteur sicilien nous apparaît dans son rôle inégal d'excitateur de la pensée philosophique » (p. 293 sgg.).

e) *Democrito.*

Certamente, parlando di un vincolo della gnoseologia di Democrito con quella protagorea, ci imbattiamo nella tesi dell'inesistenza di entrambe, sostenuta da H. Langerbeck nella sua *Dóxis epirhysmíe* [1]. La filosofia presocratica, secondo il Langerbeck, non conobbe un vero problema della conoscenza, per aver considerato il fatto del conoscere come un oggetto tra altri oggetti; non poteva neppur giungere a formulare il problema del rapporto tra oggetto e soggetto, per non aver raggiunto né il concetto dell'oggetto (ὂν αὐτὸ καθ' αὑτό), né la coscienza del soggetto conoscitivo. Questa tesi, confutata già da V. E. Alfieri [2], risulta insostenibile per tutto ciò che abbiamo considerato finora circa i problemi ontologici e gnoseologici posti dalla filosofia presocratica; soprattutto inaccettabile appare la tesi dell'inesistenza di un problema della conoscenza e di un relativismo in Protagora, sulla quale il Langerbeck vuole in modo speciale appoggiare la sua paradossale negazione di un problema della conoscenza in Democrito. Inoltre lo stesso problema ontologico dell'atomismo: superare l'opposizione tra il motivo eleatico (esigenza dell'eternità e immutabilità dell'essere) e l'antieleatico (riconoscimento della variabilità del divenire), implica necessariamente il problema gnoseologico del rapporto tra le esigenze della ragione e le esperienze dei sensi. Le testimonianze stesse di Aristotele (*De gener. et corr.* 314 sg. e 324 sg.; Diels 67 A, 7 e 9), che il Langerbeck prende come punti di partenza per la sua dimostrazione (p. 85 sgg.) presentano questa connessione necessaria tra i due problemi. Degli eleati Aristotele dice che affermarono l'unità e immobilità del tutto, « trascu-

[1] *Neue Philol. Unters.* hrsg. von W. Jaeger, Berlin, Weidmannsche Buchhandl., 1935.

[2] *Una nuova interpretazione di Protagora e di Democrito*, in *Giorn. cr. filos. it.*, 1936.

rando l'esperienza sensibile e disprezzandola, posto che secondo essi è necessario prendere per guida la ragione »; e di Leucippo dice che « credette di avere ragionamenti che, dando spiegazioni concordi con l'esperienza sensibile, non portassero a negare né la generazione né la dissoluzione, né il movimento né la molteplicità degli esseri » [1].

La soluzione degli atomisti: realtà tanto degli atomi in infinita varietà di figure (σχήματα) quanto del vuoto o non essere, che permette agli atomi il movimento, l'unione in infinita varietà di combinazioni (μορφαί) e la disgregazione di queste, riduce certamente, come dice Aristotele [2], la generazione e la distruzione ad una aggregazione e disgregazione, e la diversità fenomenica all'ordine e posizione degli atomi, spiegando mediante l'infinita varietà di figure e combinazioni atomiche l'infinita diversità e opposizione dei fenomeni. Però Aristotele aggiunge che in tal modo « lo stesso oggetto, per mutamenti del composto, sembra contrario all'una e all'altra persona, e per l'aggregazione di un piccolo elemento si cambia, e sembra totalmente diverso per lo spostamento di un solo elemento; infatti delle stesse lettere dell'alfabeto si compongono la tragedia e la commedia ». Dove è evidente che si presentano, insieme a differenze oggettive, come quelle di commedia e tragedia, e senza la reciproca distinzione necessaria, altre differenze soggettive, come quelle di impressioni contrarie provocate dallo stesso oggetto in persone diverse. Queste differenze soggettive erano spiegate dagli atomisti (dice Aristotele) mediante « i mutamenti del composto »; ma occorre domandare: di che composto? dell'oggetto percepito o dei soggetti che lo percepiscono o di entrambi insieme? Se si trattasse solo dell'oggetto appreso, sarebbe contraddittorio

[1] 325 a 13 sgg.; in DIELS 28, A 25 e 67, A 7.
[2] 315 b; in DIELS 67, A 9.

indicarlo come « lo stesso oggetto » (τὸ αυτό), posto che il cambiamento lo rende un altro, e le percezioni contrarie, subordinate all'intervento del mutamento nell'oggetto, potrebbero realizzarsi solo in momenti successivi diversi, come nei casi di aggregazione o spostamento di elementi, menzionati poi, che non hanno neppure bisogno di una molteplicità e diversità di osservatori, potendo la differenza sopraggiunta apparire anche ad un unico e medesimo osservatore.

Pertanto è evidente che nel caso del « medesimo oggetto che sembra contrario all'una e all'altra persona », Aristotele sintetizza in forma troppo condensata, nella frase: « mediante i mutamenti del composto », spiegazioni atomistiche, che non dovevano solo esser messe in rapporto con la composizione degli oggetti percepiti, ma anche col temperamento (κρᾶσις) o la disposizione (διάθεσις) dei diversi soggetti, contrariamente alla conclusione affrettata del Langerbeck (p. 86), che « il rapporto col soggetto non ha qui alcuna funzione, ma si parla solamente di μεταβολαί reali, per spiegare il problema dello stesso oggetto che sembra contrario all'uno e all'altro uomo ».

L'interpretazione che propongo, e che è conforme a quella indicata dal Cherniss in *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* [1], non è un'ipotesi arbitraria, ma si appoggia alla testimonianza esplicita di Teofrasto, *De sensu*, 63 sg.; da cui appare che gli atomisti riaffermarono l'idea del temperamento organico personale (κρᾶσις), che abbiano già visto nella δόξα parmenidea, ma che era di provenienza pitagorica [2], per spiegare mediante le dif-

[1] Cfr. a p. 82 dove il CHERNISS dice: « così la verità oggettiva di ogni sensazione è al sicuro, nel senso che ogni sensazione rappresenta una condizione fisica, risultato della congiunzione degli atomi dell'effluvio con gli atomi del soggetto che percepisce ».

[2] V. per ciò che concerne la teoria della κρᾶσις nel pitagorismo e nei presocratici legati ad esso, la mia « Nota sul pitagori-

ferenze di tale temperamento e della conseguente disposizione (διάθεσις) soggettiva le diversità e opposizioni delle impressioni personali in rapporto ad uno stesso oggetto, menzionante nel luogo aristotelico discusso.

Dice infatti Teofrasto, dopo aver ricordato le spiegazioni democritee del pesante e del leggero, del duro e del tenero: « delle altre qualità sensibili nessuna ha una realtà oggettiva (φύσιν), ma sono tutte affezioni della (nostra) sensibilità modificata, da cui proviene la rappresentazione. Infatti non hanno realtà oggettiva il freddo e il caldo, bensí il mutamento di forma (σχῆμα μεταπῖπτον) produce anche la nostra modificazione.... La prova che non sono nella realtà oggettiva (φύσει) sta nel fatto che non appaiono nello stesso modo a tutti i viventi, ma ciò che è dolce per noi è amaro per altri, e acido per altri ancora, aspro per altri, e per alcuni piccante, etc. [64]. Inoltre gli stessi (soggetti) subiscono mutamenti nel loro temperamento (κρᾶσει) secondo le affezioni e l'età; per il che è anche evidente che la disposizione soggettiva (διάθεσις) è causa della rappresentazione ».

Con questa testimonianza teofrastea concorda un frammento dello stesso Democrito (B 9) citato da Sesto Empirico, *Adv. mathem.* VII, 136. « Noi in realtà non conosciamo nulla di invariabile, bensí ciò che cambia secondo la disposizione (διαθήκη) del nostro corpo e delle cose che penetrano in esso e gli fanno resistenza ».

Certamente Teofrasto in *De causis plantarum*, VI, 2, 2 (Diels A 130) lamenta l'insufficienza dello sviluppo dato da Democrito allo studio della disposizione soggettiva

---

smo » in ZELLER-MONDOLFO, *La filosofia dei Greci*, II (v. il cap. IV della « Nota », specialmente le pp. 664-669). A questi precedenti piú antichi allude Teofrasto, *De sensu*, 72, osservando che Democrito « sembra aver seguito quelli che considerano che il pensare (φρονεῖν) si produce totalmente secondo il mutamento (della disposizione personale), la quale è un'opinione molto antica. Tutti gli antichi, infatti, poeti e savi, spiegano il pensare secondo la disposizione personale (διάθεσις) ».

come causa della differenza di impressioni prodotte dallo stesso oggetto in soggetti differenti: « Tuttavia si dovrebbe forse investigare maggiormente su l'argomento (dei sapori), in modo da spiegar qualcosa intorno alle qualità del soggetto. Poiché è necessario conoscere non solo l'agente, ma anche il paziente, soprattutto 'se lo stesso (sapore) non appare in modo uguale a tutti', come egli dice. Poiché nulla impedisce che ciò che è dolce per noi, sia amaro per altri animali, e ugualmente rispetto alle altre qualità ». Tuttavia Democrito non aveva trascurato tale esigenza, secondo ciò che lo stesso Teofrasto ci riferisce in *De sensu*, 67, in relazione appunto alle diverse impressioni di sapore che può provocare una stessa sostanza in soggetti che differiscono per la diversità del loro abito costituzionale (ἕξις). Secondo Democrito (riferisce Teofrasto) la specie di figure atomiche « che predomina nel complesso, ha potere soprattutto nei riguardi della sensazione e della potenza, ma inoltre, in relazione con l'abito costituzionale (del soggetto) nel quale penetra; poiché anche questo crea differenze non piccole, poiché a volte lo stesso oggetto produce impressioni contrarie e oggetti contrari producono una stessa impressione ».

Questa stessa relazione con l'abito costituzionale e con la disposizione del soggetto appariva già prima in un'altra parte della stessa testimonianza di Teofrasto (*De sensu*, 49) relativa a Democrito, in connessione con il problema se la sensazione derivi dalla somiglianza o dall'opposizione tra oggetti e soggetti. Rimproverando a Democrito di non aver chiarito se la sensazione si produca ad opera dei contrari o dei simili, Teofrasto osserva che il filosofo di Abdera da un lato la spiegava come un'alterazione del soggetto, che pertanto dovrebbe procedere da cose differenti dalla disposizione nella quale il soggetto stesso si trova; ma d'altro lato la spiegava

mediante i simili, affermando che la sensazione e in genere l'alterazione è un subire, e dichiarando esplicitamente impossibile che il subire si produca in ciò che non è identico sostanzialmente all'agente, e che anzi questo, se è differente, esercita la sua azione non in quanto è differente, ma in quanto contiene qualcosa di identico [1].

Dove è evidente che, anche nell'insufficienza e contraditorietà parziale delle sue indagini e dei suoi chiarimenti sull'argomento, Democrito faceva intervenire la διάθεσις soggettiva nella spiegazione delle sensazioni. Il che era stato riconosciuto anche da Aristotele in *De gener. et corr.* 323 b 10 (Diels A 63) quando dichiarava che « Democrito solo, a paragone degli altri, si è espresso in modo appropriato; dice infatti che l'agente e il paziente sono una stessa e identica cosa. Poiché le cose distinte e differenti non sono suscettibili di subire reciprocamente un'azione; anzi, se, pur essendo diverse, esercitano qualche azione reciproca, questo accade loro non in quanto sono altre, ma in quanto hanno qualcosa di identico ». Il che certamente si riferisce in genere ad ogni azione, esercitata o subíta reciprocamente dagli esseri reali nell'universo, ma si applica ugualmente in questa forma particolare di azione e patimento che si presenta nel rapporto reciproco fra il soggetto e l'oggetto di qualsiasi sensazione.

E questa applicazione appare testimoniata dallo stesso Aristotele nel luogo di *Metaph.* 1009 b 7, che ho citato precedentemente riguardo a Protagora. Questo luogo di Aristotele conferma appieno ciò che abbiamo visto in

---

[1] Analoga contradizione denuncia TEOFRASTO (*De sensu*, 54) nella teoria democritea della visione: « è contradittorio dire che l'occhio vede sopratutto le cose di natura simile alla propria, e poi affermare che l'immagine derivi da cose di colori differenti, come se non potessero prodursi immagini di cose simili [al soggetto] ».

Teofrasto, *De sensu*, 63-64, cioè che il punto di vista di Democrito era che le differenze soggettive (quelle che Teofrasto esprime mediante i termini tecnici di κρᾶσις, διάθεσις, ἕξις, e il frammento democriteo B 9, citato da Sesto, con διαθήκη) sono la causa delle differenze di impressioni sensibili provocate dallo stesso oggetto in diversi esseri viventi o nello stesso soggetto in momenti diversi della sua vita. « Inoltre credono (Democrito e quelli che condividono il medesimo punto di vista) che a molti animali appaiono le stesse cose in modo opposto che a noi; e a ciascuno di noi, soggettivamente e per se stesso, non sembrano sempre identiche le stesse cose nella sensazione. Pertanto, quale di queste impressioni sensibili siano vere o false, non è chiaro; poiché non sono in alcun modo piú vere queste di quelle, bensí lo sono allo stesso modo. Per cui Democrito dice che non c'è nulla di vero o, se c'è, ci resta nascosto. In conclusione per il fatto che considerano che sia conoscenza razionale (φρόνησις) la sensazione, e che questa sia un mutamento, sono obbligati a concludere che è verità ciò che appare nella sensazione; per questi motivi, dunque, anche Empedocle e Democrito e, per cosí dire, ciascuno degli altri si sono condannati a tale opinione ».

Cioè, secondo Aristotele, Democrito si è condannato alla stessa conclusione di Protagora. E con la gnoseologia protagorea Aristotele sembra considerare concordante completamente quella democritea, quando in *De an.* 404 a 27 (Diels A 101) conclude che Democrito identificava puramente e semplicemente anima e intelletto (cioè la facoltà percettiva e quella che consegue la verità) per avere affermato « che è vero ciò che appare (φαινόμενον) ».

E Filopono nel commento a questo luogo del *De an.* (Diels A 113), spiega ciò ricostruendo nel modo seguente il sillogismo con cui Aristotele deduceva dalla teoria protagorea attribuita a Democrito la conseguenza del-

l'identità di anima e intelletto, che pure gli imputava: « Democrito (dice Aristotele) evidentemente vuol significare questo; poiché non esita ad affermare che il vero e ciò che appare (φαινόμενον) sono la stessa cosa, e che non c'è alcuna differenza tra la verità e la apparenza sensibile; anzi ciò che a ciascuno appare e sembra, questo è anche vero, come disse Protagora, pur essendo (intelletto e sensazione) assai diversi secondo la retta ragione, riferendosi la sensazione e l'immaginazione all'apparente, e l'intelletto invece alla verità. Se pertanto l'intelletto si applica alla verità e l'anima all'apparente, ma il vero è identico all'apparente, secondo quanto pare a Democrito, allora anche l'intelletto è identico all'anima ». Se non che tanto la conclusione dell'identità tra sensibilità e intelletto, che Aristotele vuole dimostrare inevitabile per Democrito, quanto la premessa della coincidenza del suo fenomenismo con quello protagoreo, che dovrebbe autorizzare tale conclusione, sono interpretazioni arbitrarie di Aristotele, come ha dimostrato H. Cherniss in *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* (Baltimore, 1935, p. 81 sgg.) mediante il confronto con i frammenti 6, 9 e 11 dello stesso Democrito. Occorre ricordare, inoltre (con Alfieri, *Gli Atomisti*, p. 132, nota 332 alla testimonianza di Aristotele, *Metaph.* 1009 b 7 = Diels A 112), che una testimonianza esplicita di Sesto Empirico (*Adv. mathem.* VII, 389, in Diels A 114) dichiara che Democrito si è preoccupato, non meno di Platone, di confutare appunto codesta affermazione protagorea della verità di tutto ciò che appare, che Aristotele vuole attribuirgli. Dice Sesto: « Non può uno affermare che ogni apparenza (φαντασίαν) è vera, a causa della possibilità di invertire l'affermazione (διὰ τὴν περιτροπήν), secondo quanto Democrito e Platone insegnarono confutando Protagora. Poiché se ogni apparenza è vera, anche il contrario, e cioè che non ogni apparenza è vera, sarà vero fondandosi

secondo l'apparenza, e in tal modo diverrà falsa l'affermazione che ogni apparenza è vera ».

E Plutarco (*Adv. Colot.* 4, p. 1108 F, in Diels 68, B 156) conferma l'esistenza di una polemica di Democrito contro Protagora intorno all'uguale verità o indifferenza delle apparenze opposte: « Democrito, in realtà, è tanto lontano dal giudicare indifferente che ogni cosa sia tale piuttosto che talaltra, che anzi polemizzò contro il sofista Protagora che affermava ciò, e scrisse contro di lui molte cose assai efficaci; ma Colote non vide mai quegli scritti neppure in sogno ». D'altro lato lo stesso Aristotele smentisce in modo decisivo la sua asserzione dell'identificazione democritea tra il vero e l'apparente, dichiarando in *De gener. et corr.* 316 a 1 (Diels A 123) che Democrito « nega che esista (oggettivamente) il colore, poiché il colore appare secondo la direzione degli atomi ». In altre parole l'apparenza non è vera, per Democrito, secondo questa testimonianza esplicita di Aristotele stesso. Per uscire dal groviglio di contradizioni che presentano le testimonianze aristoteliche, occorre cercare un criterio di distinzione prendendo come punto di partenza il piú conosciuto e fondamentale tra i frammenti democritei [1], che determina con la massima chiarezza la posizione del filosofo di Abdera di fronte al problema ontologico-gnoseologico: « opinione convenzionale (νόμῳ) il dolce, opinione l'amaro, opinione il caldo, opinione il freddo, opinione il colore; verità (ἐτεῇ) gli atomi e il vuoto ». È evidente in questo frammento la distinzione e separazione di due piani di conoscenza e di forme di esistenza: uno superficiale, dell'apparenza fenomenica

[1] Cfr. B 9, derivante da Sesto Empirico, *Adv. mathem.* VII, 135, con cui coincidono le citazioni analoghe di Dioc. L. IX, 72 (in Diels B 117) e di Galeno, *De medic. empir. fr.* ed. Schoene, 1259, 8 (in Diels B 125) e *De elem. sec. Hippocratem*, I, 2 (in Diels A 49). Un'altra allusione evidente a questo frammento si trova in Diogene L. IX, 44 (in Diels A 1).

(opinione soggettiva o convenzione), e un altro piú profondo, della realtà effettiva (verità oggettiva). In questa distinzione, che rivela la coincidenza parziale e la parziale opposizione di Democrito nei confronti di Protagora, si possono riconoscere i due motivi o le due esigenze (eleatica e antieleatica) che Democrito ha in comune con i due pluralisti (Empedocle ed Anassagora), che avevano cercato, prima di lui, di risolvere il problema di salvare i fenomeni cangianti e instabili mediante la loro risoluzione in combinazioni di elementi immutabili ed eterni: i quattro elementi di Empedocle e gli infiniti semi di Anassagora. I fenomeni stessi suggerivano, secondo questi naturalisti, l'esigenza di una realtà essenziale piú profonda, che Anassagora dichiarava inafferrabile per i nostri sensi, che riescono solo a cogliere ciò che appare, ma raggiungibile attraverso i fenomeni, per mezzo della riflessione razionale.

« Ὄψις ἀδήλων τὰ φαινόμενα » (i fenomeni sono una visione che ci si apre sopra le realtà occulte), cosí suonava una sentenza di Anassagora (in Diels 59 B 21 a), che sappiamo lodata da Democrito, il quale la faceva sua dichiarando che « i fenomeni sono il criterio per la comprensione (κατάληψις) delle realtà occulte (ἀδήλων) »[1].

[1] Cfr. DIELS 68 A 11, da SESTO EMPIRICO, *Adv. math.* VII, 140, che dà anche la sentenza anassagorea. Su questa veggansi O. REGENBOGEN, *Eine Forschungsmethode antiker Naturwissenschaft*, in *Quellen u. Stud. z. Gesch. d. Math.*, I, 1930, p. 143 sgg.; H. DILLER, Ὄψις ἀδήλων τὰ φαινόμενα, in *Hermes*, 1932; P. M. SCHUHL, *Platon et l'art de son temps*, Paris, 1952, p. 25. Il significato della sentenza (deformato nell'allusione di VITRUVIO, *De archit.* VII, 11: cfr. DIELS 59 A 39 — che nella sua applicazione alla tecnica della prospettiva scenografica la traduce « de incerta re certae imagines »), resta confermato dalle nuove espressioni che gli danno (oltre Democrito) l'ippocratico *De victu*, § 11 e ps. ISOCRATE, *Ad Demon.* 34 (ricordati da DIELS 59 B 21 a, nota). Il primo rimprovera agli uomini di non sapere « esaminare le cose invisibili (ἀφανέα) attraverso il visibile (ἐκ τοῦ φανεροῦ) »; il secondo afferma che l'invisibile (ἀφανές) ha la sua possibilità di esame (διάγνωσιν) attraverso il visibile (ἐκ τοῦ φανεροῦ). Tutto ciò mostra che l'idea espressa da Anassagora era divenuta un luogo

Tuttavia, cercando di risolvere i molteplici e mutevoli fenomeni nei loro elementi eterni ed invariabili, Empedocle e Anassagora non si erano resi completamente indipendenti dalle eredità del punto di vista antico, della fisica delle qualità, accettando queste ultime, se non come elementi, per lo meno come caratteri effettivi degli elementi primordiali.

In tali elementi, costitutivi degli oggetti e dei soggetti, i due naturalisti citati presupponevano la presenza reale delle stesse qualità che ci rivela la nostra esperienza sensibile, determinata secondo Empedocle per via di somiglianza e secondo Anassagora per via d'opposizione tra noi e gli oggetti. La formazione varia delle qualità sensibili — reali secondo essi — del composto (oggetto e soggetto allo stesso modo) doveva pertanto esser concepita, secondo il paragone empedocleo, sul modello del processo usato dal pittore nella produzione delle sfumature piú diverse dei colori, per mezzo delle combinazioni, in diverse proporzioni, dei quattro colori fondamentali. Dall'esistenza (reale) di questi colori elementari si produce l'esistenza (reale) dei colori composti [1]; e allo stesso

---

comune nel pensiero dell'epoca, dalla quale (e specialmente da Democrito) si trasmette in eredità ad EPICURO, *Ad Herod.* 39: « la sensazione.... deve farci congetturare mediante il ragionamento la realtà occulta (τὸ ἄδηλον) », (cioè: gli atomi e il vuoto). L'utilizzazione da parte di Epicuro dimostra appunto in modo piú chiaro che l'illazione dal manifesto all'occulto, affermata da Anassagora, Democrito, etc., non voleva essere solo (come sembra probabile a SCHUHL, d'accordo con REGENBOGEN e DILLER) il metodo dell'analogia (com'è senza dubbio, nell'ippocratico *De victu*, che vuole insegnare per mezzo di ciò che facciamo, cioè i processi della tecnica, l'interpretazione di ciò che imitiamo senza saperlo, vale a dire i processi della natura), ma in genere l'utilizzazione dell'esperienza fenomenica per ogni illazione circa le cause e condizioni occulte che debbono spiegarla (teoria dei *segni indicativi*, oggetto piú tardi della polemica di Enesidemo e Sesto Empirico).

[1] Su questa realtà dei colori come tali (gli elementari e i composti) poggia la differenza della dottrina di Empedocle rispetto a quella posteriore di Democrito. Certo anche DEMOCRITO, nella sua opera *Intorno ai colori* sviluppa poi, secondo la relazione che ci fa TEOFRASTO, *De sensu*, §§ 73-82, tutta una teoria dei colori ele-

modo si doveva concepire la produzione e l'esistenza reale di tutte le qualità sensibili e delle loro gradazioni in tutti i composti.

L'aporia che poteva esser sollevata contro questo realismo per la differenza di impressioni prodotte dai medesimi oggetti in soggetti diversi, ovvero in diversi momenti della vita individuale di ciascuno, si poteva risolvere mediante la relazione con la condizione soggettiva, la cui somiglianza con quella oggettiva, secondo Empedocle, o la cui opposizione, secondo Anassagora, era condizione della percezione. Ma già con questa ammissione la corrispondenza tra le qualità percepite dal soggetto e quelle esistenti realmente nell'oggetto, era posta in discussione; e questo poté essere per Protagora un motivo tra gli altri per limitarsi alla considerazione del soggetto, affermandolo come l'unica misura di ciò che è e di ciò che non è.

A questo punto interviene Democrito, il quale torna a considerare sotto altro aspetto il problema delle qualità sensibili e della soggettività che aveva loro attribuito già Protagora, implicitamente o esplicitamente.

Democrito mantiene questa soggettività, ma vuole fondarla sulla dichiarata inesistenza oggettiva delle qualità sensibili come tali, eliminando in modo completo e decisivo ogni residuo o eredità della fisica delle qualità. Colori, sapori, calore e freddo, etc., per esistere nei composti dovrebbero esistere nei loro elementi costitutivi; orbene, gli atomi sono privi di ogni qualità sensibile, e

---

mentari e composti; ma non si tratta per lui di colori che esistano oggettivamente come tali; bensí hanno esistenza oggettiva solo le figure atomiche, alle quali corrispondono le nostre impressioni (soggettive) dei colori elementari (bianco, nero, rosso, verde); e « gli altri colori derivano dalle combinazioni di questi,... e i colori composti risulteranno diversi secondo che si prenda piú o meno dagli elementari » (§ 76), sempre costituiti da figure atomiche, le uniche che hanno esistenza oggettiva reale. A figure atomiche Democrito riduceva anche i sapori nell'altro suo scritto *Intorno ai sapori* (cfr. TEOFRASTO, *De sensu*, 65-68), ma, sembra (cfr. *ibid.*, 82), senza approfondire il problema dei sapori composti.

pertanto queste non possono esistere oggettivamente nei composti, ma si riducono a pure impressioni soggettive. La negazione delle qualità sensibili negli atomi obbedisce al motivo eleatico dell'esigenza di eternità e immutabilità dell'essere reale; per questa esigenza gli atomi non possono avere nella loro costituzione intrinseca alcun carattere suscettibile di trasformazione e di passaggio nel loro opposto, come il calore che si muta in freddo, il dolce che si converte in amaro, il bianco che diventa nero e viceversa, o altro carattere qualitativo che possa apparire in modi opposti a soggetti differenti in uno stesso tempo o al medesimo soggetto in momenti diversi. Le caratteristiche dell'essere vero — eterno ed immutabile — debbono avere in se stesse le condizioni di necessità e di universalità che le fanno inseparabili dall'essere reale a cui appartengono, e valide pertanto ugualmente per tutti i soggetti che concepiscono questo essere.

Queste caratteristiche, immutabili perché necessarie e inseparabili dagli atomi, sono la figura o forma e la grandezza: caratteristiche intrinseche alla costituzione di ciascuno degli atomi, alle quali s'aggiunge il movimento, che permette i mutamenti (puramente estrinseci) nella posizione e nell'ordine di raggruppamento degli atomi, ma senza toccare in alcun modo le due caratteristiche intrinseche ed essenziali della costituzione di ciascuno di essi, le quali sono inalterabili, e inseparabili dallo stesso atomo. Si delinea in tal modo la distinzione tra le qualità primarie (oggettive perché necessariamente costitutive degli atomi) e le secondarie (soggettive perché non appartenenti alla loro costituzione intrinseca); e l'affermazione delle primarie obbedisce all'esigenza eleatica della necessità razionale, mentre le secondarie — nonostante il tentativo, che prenderemo in esame poi, di spiegarle come conseguenza di differenza e mutamenti nelle condizioni oggettive — possono ammettersi unicamente

in rapporto con un soggetto. È evidente l'affinità dei motivi che operano (in modo, per lo meno in parte, cosciente) nel pensiero di Democrito, con quelli affermati in modo esplicito dai rinnovatori moderni nella distinzione tra qualità primarie e secondarie, come possiamo vedere in una pagina memorabile di Galileo, che precorre Descartes, Huyghens, etc., in tale distinzione [1].

La ricostruzione della dottrina democritea delineata in questa forma può appoggiarsi su un'ampia documentazione. Ho citato precedentemente una testimonianza di Aristotele (*De gener. et corr.* 316 a 1, in Diels A 123) relativa alla negazione democritea dell'esistenza oggettiva dei colori; che è confermata da un'altra testimo-

---

[1] Per gli opportuni confronti mi sembra utile riprodurre qui la pagina del *Saggiatore* di Galileo, alla quale dovrò riferirmi anche piú avanti: « Ma prima mi fa bisogno fare alcuna considerazione sopra questo che noi chiamiamo caldo, del qual dubito grandemente che in universale ne venga formato concetto assai lontano dal vero, mentre vien creduto essere un vero accidente, affezione e qualità che realmente risegga nella materia, dalla quale noi sentiamo riscaldarci. Pertanto io dico, che ben sento tirarmi dalla necessità, subito che concepisco una materia o sostanza corporea, concepire insieme ch'ella è terminata e figurata di questa o di quella figura, ch'ella in relazione ad altre è grande o piccola, ch'ella è in questo o quel luogo, in questo o quel tempo, ch'ella si muove o sta ferma, ch'ella tocca o non tocca un altro corpo, ch'ella è una, poca o molta, né per veruna immaginazione posso separarla da queste condizioni; ma ch'ella debba essere bianca o rossa, amara o dolce, sonora o muta, di grato o ingrato odore, non sento farmi forza alla mente di doverla apprendere da cotali condizioni necessariamente accompagnata: anzi, se i sensi non ci fussero scorta, forse il discorso o l'immaginazione per se stessa non v'arriverebbe giammai. Per lo che vo io pensando, che questi sapori, odori, colori, etc., per la parte del suggetto nel quale ci par che riseggano, non sieno altro che puri nomi, ma tengano solamente lor residenza nel corpo sensitivo; sicché, rimosso l'animale, sieno levate ed annichilate tutte queste qualità.... Che ne' corpi esterni, per eccitare in noi i sapori, gli odori e i suoni, si richiegga altro che grandezze, figure, moltitudini e movimenti tardi o veloci, io non lo credo; e stimo che, tolti via gli orecchi, le lingue e i nasi, restino bene le figure, i numeri e i moti, ma non già gli odori né i sapori né i suoni, li quali fuor dell'animal vivente non credo che sieno altro che nomi » (Vedasi in *Opere*, ed. naz., tomo VI, p. 347 sgg.).

nianza dello stesso Aristotele (*De sensu*, 442 b 11, in Diels A 126), che ricorda la riduzione democritea del bianco al liscio e del nero al ruvido, aggiungendo: « e allo stesso modo alle figure atomiche riduce anche i sapori ». Teofrasto dal canto suo (*De sensu*, § 60, in Diels A 135) oppone reciprocamente Platone e Democrito: « Platone non nega la realtà oggettiva (φύσιν) delle qualità sensibili, Democrito invece le considera tutte come impressioni della nostra sensibilità ».

Aezio indica il fondamento di questa negazione della realtà oggettiva delle qualità sensibili nell'asserzione della loro inesistenza negli atomi: « gli atomisti, considerando gli atomi, tutti insieme, privi di colore, fanno nascere le qualità sensibili da (elementi) privi di qualità e contemplati dalla ragione » (I, 15, 11; in Diels, *Fragm. d. Vors.* A 124). « Democrito dice che nessun colore esiste nella natura, poiché gli elementi sono privi di qualità, tanto i solidi (= atomi), quanto il vuoto; e nelle composizioni di essi il colore si produce con il contatto, la misura e la direzione, ovvero con l'ordine, la figura e la posizione; oltre a queste, infatti, ci sono solo apparenze » (I, 15, 8; in Diels A 125).

L'assenza di qualità negli atomi è connessa con ciò che Teofrasto, *De causis plantarum*, VI, 7, 2 (in Diels A 132), indica come *impassibilità* o inalterabilità (ἀπάθεια) dell'indivisibile (atomo), e impossibilità di mutamento nella sua forma; il che Galeno (*De elem. secund. Hippocr.* 1, 2; in Diels A 49) spiega piú ampiamente dicendo che « tutti gli atomi, essendo corpi molto piccoli, sono privi di qualità.... e i discepoli di Leucippo considerano inalterabili (ἀπαθῆ) questi corpi primari, essendo indivisibili a causa della loro piccolezza, e che non possono neppure subire per causa alcuna queste alterazioni che tutti gli uomini, lasciandosi guidare dalle sensazioni, credono esistenti; come per esempio, dicono (gli atomisti),

nessuno di quelli (atomi) può riscaldarsi o raffreddarsi, né allo stesso modo seccarsi o farsi umido, né tanto meno diventare bianco o nero o in genere ricevere nessun'altra qualità per via di modificazione alcuna ». « Privi di qualità e impassibili (ἀποίους καὶ ἀπαθεῖς) » definisce pure Plutarco, *Adv. Colot.* 8, p. 1110 F (in Diels A 57) gli atomi democritei; e Sesto Empirico, *Adv. mathem.* VIII, 6 (in Diels A 59), conferma che per Democrito « la natura non ha alcun substrato sensibile, avendo gli atomi, che compongono tutte le cose, una natura priva di ogni qualità sensibile ».

La mancanza di qualità negli atomi non permette pertanto esistenza reale di queste nei composti: « non può il colore formarsi da (elementi) privi di qualità e impassibili », secondo quanto aggiunge Plutarco nel luogo citato (Diels A 57). Il lemma democriteo: « opinione il colore, opinione il dolce, etc. », significa, dice Galeno, *De elem. sec. Hippocr.* citato (Diels A 49), che « per natura non esiste bianco o nero o giallo o rosso o amaro o dolce; poiché l'espressione νόμῳ (per convenzione) significa la stessa cosa che νομιστί (secondo l'opinione comune) o πρὸς ἡμᾶς (relativo a noi), cioè non conforme alla natura stessa delle cose, che esprime invece con ἐτεῇ (secondo la verità), creando questa parola da ἐτεόν, che significa vero. E tutto il significato di questo discorso sarebbe il seguente: gli uomini credono che sia qualcosa (di reale) il bianco e il nero, e il dolce e l'amaro, e tutte le altre qualità simili; e invece l'essere e il nulla (δὲν καὶ μηδέν, cioè: atomi e vuoto) sono tutto ciò che esiste veramente ».

Non si tratta dunque solo di ciò che dice Sesto Empirico (*Pyrrh. hypot.* II, 63, in Diels A 134), cioè che, « per il fatto che il miele appare ad alcuni amaro e ad altri dolce, Democrito diceva che non è né dolce né amaro ». C'è, sí, anche questo motivo, della variabilità delle impressioni soggettive, per concludere che, come dice Teo-

frasto (*De sensu*, 63), « delle qualità sensibili nessuna ha realtà oggettiva (φύσιν), ma tutte sono affezioni della nostra sensibilità modificata...; e la prova che non esistono nella realtà oggettiva sta nel fatto che non appaiono allo stesso modo a tutti i viventi, ma il dolce per noi è amaro per altri, acido per altri, aspro per altri, piccante per altri ancora, etc. ».

C'è, senza dubbio, anche questo motivo protagoreo in Democrito, ma si combina nella sua dottrina con un altro motivo proprio dell'atomismo, che per salvare una realtà oggettiva in sé (distrutta dal protagorismo) deve sottrarla, secondo l'esigenza eleatica, ad ogni possibilità di mutamento, cioè renderla « impassibile » e pertanto priva di tutte le qualità sensibili che sono il dominio del mutamento incessante.

Con la negazione dell'esistenza di qualità sensibili negli atomi cade, per Democrito, ogni possibilità di fondare una realtà oggettiva delle qualità nella natura, costituita unicamente da atomi e vuoto; e non resta altra conclusione che quella della loro soggettività. Il che sarà poi motivo del rimprovero degli epicurei [1] a Democrito, come appare dal fr. 6, col. 2, di Diogene di Enoanda (A 135 *a* nell'ediz. Alfieri de *Gli Atomisti*): « Si ingannò in modo indegno di lui anche Democrito, nel dire che solo gli atomi esistono veramente, mentre tutte le altre cose sono opinioni convenzionali. Secondo la tua dot-

[1] Gli epicurei, assai meno coerenti del loro predecessore, dopo aver riconosciuto con lui che le qualità sensibili (ποιότητες), incessantemente mutevoli, non possono appartenere agli atomi, immutabili, vogliono tuttavia (forse per influsso della dottrina aristotelica delle sensazioni) salvare la veracità delle nostre percezioni, affermando che queste qualità esistono nei composti atomici (συγκρίσεις ovvero συνθέσεις) e anche nelle piccole immagini (εἴδωλα) che emanano dagli oggetti continuamente in ogni direzione. Non si pongono il problema di come potevano da elementi atomici privi di tutte le qualità sensibili formarsi composti che le posseggano tutte realmente e oggettivamente, nonostante la chiara impostazione di questo problema già data da Democrito.

trina, o Democrito, non solo non potremmo cercare la verità, ma neppure potremmo vivere, poiché non sapremmo guardarci né dal fuoco, né da un assassinio, né.... ».

La lacuna che interrompe qui il frammento ci impedisce di conoscere nella sua interezza questa anticipazione antica delle ingenue obiezioni suscitate nell'età moderna dal soggettivismo radicale del *Trattato sui principî della conoscenza umana* del Berkeley, il quale, naturalmente, non ebbe difficoltà a dimostrare che anche con il suo fenomenismo restavano salve le esigenze e i criteri dell'azione per la tutela della vita. Questa risposta all'obiezione era, tuttavia già implicita nella conversione del problema della verità in termini di previsione di esperienze future, effettuata da Protagora.

Abbiamo ora elementi utili per considerare l'opposizione tra la testimonianza di Aristotele, *De an.* 404 a 27 (Diels A 101), che attribuisce a Democrito l'affermazione dell'uguaglianza tra φαινόμενον e ἀληθές e quella di Sesto Empirico, *Adv. mathem.* VII, 369 (Diels A 110), il quale dichiara che « alcuni, come i democritei, hanno negato il valore di tutti i dati fenomenici ».

La testimonianza di Sesto coincide con varie citazioni testuali offerte da lui stesso in *Adv. mathem.* VII, 135-138, e con altre presentate da Diogene L. IX, 72, Cicerone, *Acad. pr.* II, 10, 32, Galeno, *De med. emp.* 259, 8. Cfr. in Diels, B 6: « L'uomo deve riconoscere, per mezzo di questo criterio, quanto si trovi lontano dalla verità ». — B 7: « Anche questo ragionamento dimostra che nulla sappiamo veramente intorno a nessuna cosa, ma che in ciascuno l'opinione è un rimodellamento » [1]. —

[1] Cfr. LANGERBECK, *Doxis epirhysmie*, cit.; ALFIERI, *Una nuova interpret.* etc., cit., e *Gli Atomisti*, commento a. h. l. Tuttavia l'interpretazione di Langerbeck, accettata da Alfieri, che la rimodellazione o nuova configurazione si realizzi nella disposizione atomica dell'anima in relazione a quella degli oggetti percepiti, mi sembra debba esser chiarita secondo B 9, nel senso che si tratti

B 8: « Pertanto sarà chiaro che ci sono difficoltà per conoscere qual'è veramente ogni oggetto ». — B 9 (dopo la citazione e il commento di: « opinione etc. etc. »): « Noi infatti non conosciamo nulla di invariabile, ma solo ciò che cambia secondo la disposizione del nostro corpo, e di ciò che penetra in esso e gli fa resistenza ». — B 10: « Molte volte si è dimostrato che non sappiamo qual'è o non è veramente ogni oggetto ». — B 11: « ci sono due forme di conoscenza, l'una genuina e l'altra oscura; e all'oscura appartengono.... vista, udito, olfatto, gusto e tatto. L'altra forma è quella genuina e i suoi oggetti sono occulti » (alla conoscenza sensibile e solo raggiungibili dalla intellettuale). — B 117 (da Diogene L.): « opinione il freddo, etc. »; e inoltre: « nulla conosciamo veramente, perché la verità è nel piú profondo »; (da Cicerone): « accusa la natura che, come dice Democrito, occultò la verità nelle profondità piú lontane ». — B 125 (da Galeno): « Democrito, quando scredita i fenomeni, dicendo: *opinione il colore, opinione il dolce*, etc, finge poi che i sensi parlino alla ragione nel modo seguente: o mente infelice, dopo aver attinto da noi le tue garanzie, cerchi di abbatterci? la nostra caduta sarà la tua rovina ».

D'accordo con tutte queste affermazioni di Democrito, in seguito il suo discepolo Metrodoro di Chio (secondo la testimonianza di Epifanio, *Adv. haeres.* III, 2, 9: Diels 70, A 23) [1], diceva « che nessuno sa nulla, ma ciò che ci

---

di mutamenti, che si producono nel soggetto per l'incontro della sua disposizione con quella dell'oggetto, cioè che la disposizione dell'anima non riceva passivamente la modificazione, ma intervenga attivamente come concausa produttiva.

[1] Cfr. DIELS-KRANZ, *Die Fragm. d. Vorsokr.* 70 A 23; che coincide sostanzialmente con il fr. del Περὶ φύσεως (B 1 in Diels) citato da CICERONE (*Acad. prior.* II, 23, 73) e da EUSEBIO (*Praep. ev.* XIV, 19, 8); che tuttavia Eusebio, con evidente incomprensione rilevata dall'Alfieri nel suo commento, interpreta nel senso che Metrodoro, insieme con Protagora, avesse insegnato che si deve aver fiducia piena nelle sensazioni.

sembra di conoscere non lo conosciamo con sicurezza, né si deve confidare nelle sensazioni, poiché tutto è apparenza ».

Ma con queste testimonianze e frammenti, che paiono contradire nettamente l'affermazione d'identità tra « fenomeno » e « vero », attribuita a Democrito da Aristotele in *De an.* 404 A, coincide la testimonianza stessa del medesimo Aristotele, *Metaph.* 1009 b 7 che attribuisce a Democrito la dichiarazione esplicita che « non c'è nulla di vero o per lo meno ci resta occulto ». Questa, secondo Aristotele, sarebbe la conclusione derivante dal fatto che Democrito e Protagora hanno riconosciuto la diversità di impressioni che i diversi soggetti (animali o uomini) ricevono dai medesimi oggetti, e l'impossibilità di avere un criterio per determinare quali di queste impressioni contrarie sono vere e quali sono false, poiché non sono piú vere le une delle altre, ma tutte allo stesso modo. Ma Aristotele aggiunge: « In genere considerando che sia conoscenza razionale la sensazione, e che questa sia una modificazione nostra, necessariamente dicono che ciò che appare (il fenomeno) secondo la sensazione è vero ».

Questa testimonianza può aiutarci nell'interpretazione dell'altra, del *De an.* 404 a, che identifica il vero e il fenomeno; poiché anche qui, in *Metaph.* 1009 b, ricompare la formula, ma in connessione con tutto il complesso della dottrina fenomenistica già propria di Protagora, la quale autorizza, secondo Aristotele, ugualmente le due conclusioni opposte: che non c'è nulla di vero nelle impressioni sensibili, e che è tutto vero ciò che appare nella sensazione. Tutte e due le conclusioni contrarie possono con eguale diritto essere dedotte dal fatto che uno stesso oggetto produce impressioni opposte, senza che si abbia un criterio per determinare quale delle due sia vera o falsa o abbia maggior grado di verità dell'altra.

In altre parole, l'identificazione tra fenomeno e vero,

e la contraria identificazione tra fenomeno e falso sono come il diritto e il rovescio di una stessa medaglia, reciprocamente inseparabili e perfettamente corrispondenti tra loro; e sono entrambe il risultato inevitabile dell'aver posto la conoscenza sul terreno dei fenomeni come fenomeni, cioè sul terreno (protagoreo) del fenomenismo puro.

Tuttavia, per attribuire a Democrito questa posizione, Aristotele deve considerare solo un aspetto parziale della dottrina del filosofo di Abdera come se fosse la totalità; e deve inoltre attribuirle l'identificazione della sensibilità con l'intelligenza, come se Democrito avesse ammesso unicamente la conoscenza sensibile. Il che è un'interpretazione aristotelica, che altera la dottrina reale di Democrito, come sappiamo da Sesto Empirico, il quale ci riferisce la distinzione democritea di due forme di conoscenza, la legittima e l'illegittima. Tuttavia nella riduzione aristotelica delle due forme opposte ad una sola (la conoscenza sensibile con cui si afferma identificata la intelligibile) non occorre pensare ad un'ignoranza od omissione dello Stagirita, ma ad una interpretazione sua della dottrina democritea.

Su questa interpretazione poteva influire in parte la connessione riconosciuta da Democrito tra la conoscenza sensibile (dei fenomeni) e quella intelligibile (della verità piú profonda). Lo stimolo e il mezzo per giungere alla considerazione della realtà occulta (la vera) sta per Democrito nell'apprendimento stesso dei fenomeni sensibili.

Questo risulta dal ricordato frammento B 125 (citato da Galeno) e dall'adesione di Democrito alla proposizione anassagorea, lodata da lui: « I fenomeni sono una visione delle cose occulte »; cioè le apparenze sono la rivelazione, direttamente accessibile a noi per mezzo della percezione, della realtà vera, direttamente inaccessibile,

e raggiungibile solo mediante il ragionamento attraverso le apparenze stesse.

Anche in questo senso — come rivelazione indiretta della verità — i fenomeni potevano essere dichiarati veri, e la conoscenza intellettiva poteva essere vincolata a quella sensitiva (se non ridotta ad essa), alla quale deve « attingere le sue garanzie », secondo l'espressione di B 125. Ma l'interpretazione aristotelica doveva esser vincolata piú specialmente con la sua convinzione che in Democrito non potesse esserci una distinzione coerente di due forme di conoscenza, perché la cosí detta forma intellettuale si riduce in realtà, secondo Aristotele, a una forma sensibile, per non avere, nella teoria democritea, né un organo proprio (intelletto) diverso dall'organo della sensibilità (anima), né oggetti intelligibili differenti dai sensibili. Nonostante la distinzione che, per mezzo di Aezio e Teodoreto (A 105), sappiamo affermata da Democrito tra l'anima irrazionale e quella razionale, Aristotele (*De an.* 404 a 27, 405 a 5; *De resp.* 4, 471 b 30, etc.; cfr. Diels A 101 e 106), seguito da Filopono (*De an.* 35, 12; in Diels A 105), gli attribuisce la negazione, implicita o esplicita, di tale divisione; e in tutti i modi non crede che a causa del suo materialismo possa aver concepito un intelletto e una conoscenza intellettuale [1], posto che concepisce solo un'anima composta di atomi, e oggetti materiali, la cui azione per mezzo di effluvî (ἀπόῤῥοιαι) o di impressioni (τύποι, ἐμφάσεις) (cfr. Teofrasto, *De sensu*) presuppone sempre una specie di contatto con il soggetto sensitivo. Per ciò Aristotele (*De sensu*, 4, 442 a 29; in Diels A 119) rimprovera a Democrito di aver ridotto a contatto (ἀφή) tutte le sensazioni e a tattili (ἁπτά) tutti

[1] In tal modo anche H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Presocr. Philos.*, p. 292, spiega l'alterazione aristotelica della dottrina democritea. Cfr. anche dello stesso CHERNISS, *The Characteristics and Effect of Presocr. Philosophy*, in *Journal of the History of Ideas*, 1951, pp. 319-345.

i sensibili. Inoltre gli atomi, materiali e solidi, sono per Aristotele oggetto di contatto sensibile, pur avendoli Democrito considerati irraggiungibili per via di percezione sensibile e concepibili solo per via intellettuale.

Ma la negazione aristotelica dell'esistenza di una conoscenza intellettuale, secondo Democrito, indica una alterazione assai grave della gnoseologia dell'Abderita, riducendo la dualità dei suoi motivi all'unico antieleatico o protagoreo, senza riconoscere l'importanza del coesistente motivo eleatico, con il quale Democrito si sforza di superare il puro soggettivismo fenomenistico e di raggiungere, mediante la distinzione di qualità primarie (oggettive) e secondarie (soggettive), una concezione della realtà vera.

Questo sforzo ispirava la distinzione che Democrito presentava nella sua opera *Precetti*, secondo la testimonianza di Sesto Empirico, *Adv. math.* VII, 138 sg. (Diels B 11), tra la conoscenza per mezzo dei sensi, che chiamava *oscura* e *illegittima* (σκοτίη), negandole ogni certezza e capacità di determinare la verità, e la conoscenza per mezzo dell'intelletto, che chiamava *legittima* o *genuina* (γνησίη), attribuendole la credibilità nel giudizio intorno alla verità. Sesto cita un passo testuale dell'opera di Democrito. « Dice testualmente: ci sono due forme (ἰδέαι) di conoscenza (γνώμη), l'una genuina e l'altra oscura; e di quella oscura sono oggetti tutti i seguenti: vista, udito, olfatto, gusto e tatto. L'altra forma è la genuina e gli oggetti di questa sono occulti (all'altra). Poi, dichiarando la superiorità della genuina sull'oscura, continua dicendo: quando la conoscenza oscura non può piú arrivare fino al piú piccolo, né per vederlo, né per udirlo, né per odorarlo, né per gustarlo, né per sentirlo mediante il tatto ma verso il piú sottile.... ».

Qui, nel punto piú interessante e decisivo, Sesto interrompe la citazione del luogo democriteo; ma è facile e ben fondata la congettura del Diels, che integra il fram-

mento con l'affermazione che il piú sottile, occulto per la conoscenza sensibile e oscura, si raggiunge mediante la conoscenza intellettuale, genuina e certa, che concepisce gli atomi e il vuoto. Sul soggettivismo relativistico della conoscenza sensibile o fenomenica — conoscenza illegittima, a causa dell'inesistenza reale delle qualità sensibili come tali; oscura o incerta, a causa della variabilità delle impressioni secondo la disposizione del temperamento o abito del soggetto — si afferma in tal modo l'oggettivismo della conoscenza intellettuale, legittima per la sua corrispondenza con la realtà intima delle cose, quale l'esige e rivela la necessità razionale.

I due motivi, antieleatico ed eleatico, espressioni delle opposte esigenze del soggetto sensitivo e del soggetto razionale, svolgono entrambi la loro funzione propria in questa gnoseologia, che presuppone tanto Protagora quanto Parmenide [1]. Ma la conoscenza intellettuale o genuina, una volta raggiunta, deve dare a Democrito la possibilità di risolvere nei suoi oggetti reali (atomi e vuoto) le cause oggettive delle impressioni soggettive dei fenomeni. Il tentativo democriteo di questa spiegazione

---

[1] Il che sembra dimenticato da qualche storico moderno che, invece della coincidenza totale con Protagora, attribuita da Aristotele a Democrito, afferma un'opposizione totale tra i due. Cosí DUPRÉEL (*Les sophistes*, p. 28 sgg.), il quale s'impunta anche sul frammento democriteo su natura ed educazione (B 33 DIELS): « natura ed educazione sono assai affini. Poiché l'educazione trasforma l'uomo, e trasformandolo si trasforma nella sua natura ». Ciò non significa quello che dice Dupréel: « que l'éducation n'est rien d'autre que la nature en train d'opérer »; né esprime « l'idée de ramener explicitement l'éducation à la nature »; bensí tende piuttosto a ridurre la natura degli uomini, sottoposti all'educazione, ad un risultato della relazione tra la loro natura interiore originaria e l'azione educativa che la trasforma, convertendosi da esteriore in interiore, nell'essere accettata dall'educando. In questo senso, che risponde al concetto dell'educazione proprio dei sofisti, illustrato da JAEGER (*Paideia*, I, 327) basandosi sulla testimonianza di Plutarco, anche Protagora poteva considerare la trasformazione operata dall'educazione come formazione di una seconda natura che sostituisce quella originaria.

oggettiva della conoscenza soggettiva, sviluppato specialmente nelle opere *Dei colori* e *Dei sapori*, ci è stato conservato nella relazione di Teofrasto, *De sensu*, §§ 49-83 (in Diels A 135): tutte le qualità sensibili, prive come tali di un'esistenza oggettiva in quanto sussistenti solo nei soggetti, hanno come causa reale le forme e le disposizioni atomiche degli oggetti e dei soggetti nel loro rapporto reciproco; e Democrito fa mostra della sua ingegnosità nel mettere in rapporto ciascuno dei sapori o dei colori con forme atomiche particolari.

Tuttavia a tutte le qualità sensibili sembra riferirsi la affermazione che Teofrasto (§ 67) ci riporta in un paragrafo che parla dei sapori: « la figura atomica che è presente in prevalenza, ha potere soprattutto nel determinare la sensazione e la potenza, ma inoltre (esercita la sua azione) secondo qual'è l'abito (del soggetto) in cui penetra; poiché egli dice che anche in ciò vi sono non poche differenze, per il fatto che a volte la stessa (figura atomica) può produrre impressioni contrarie, e (figure) contrarie (possono produrre) la stessa impressione (πάθος) ». Tutto ciò sembra contraddittorio a Teofrasto, che solleva la sua aporia (§ 69 sgg.). « In fin dei conti, la contradizione massima e comune a tutte (le qualità) sta nel dichiararle al tempo stesso impressioni della sensibilità e definirle mediante le figure atomiche, e dire che la stessa sostanza appare amara agli uni, dolce agli altri e in altro modo ad altri ancora; poiché non è possibile che la figura atomica sia un'impressione (soggettiva), né che la stessa figura sia sferica per gli uni e in altro modo per altri (il che, tuttavia, sarebbe necessario se è dolce per gli uni, amara per altri), né che i nostri abiti individuali possano cambiare le forme. La figura esiste assolutamente in se stessa; mentre il dolce e in genere il sensibile esiste in rapporto ad altro e in altri, come egli dice ».

L'aporia, che Teofrasto continua a sviluppare ulteriormente nei paragrafi successivi, ha aspetti molteplici, ma tutti vincolati a quella contradizione fondamentale tra lo spiegare le qualità sensibili mediante cause oggettive (figure atomiche) assolutamente reali in se stesse e uguali nella loro immutabilità per tutti i soggetti, e il ridurle d'altro lato a impressioni soggettive, sempre relative alle differenze dei soggetti e mutevoli con il cambiare della disposizione individuale e momentanea di questi. Certe parti della critica teofrastea ulteriore si basano su espressioni democritee, che sembrano riferite solo parzialmente o interpretate in senso errato isolandole dal contesto a cui appartenevano. Teofrasto attribuisce a Democrito (§ 69) l'« assurdo di credere che appaia l'identica cosa a tutti coloro che sentono le stesse cose, e dimostrare cosí la verità di questa, dopo aver dichiarato precedentemente che ai soggetti che si trovano in diversa disposizione appaiono cose diverse e inoltre che non può raggiungere la verità l'uno piú dell'altro ». Sembra probabile che questa contradizione denunciata da Teofrasto nasca dal fatto che egli riferisce a tutte le impressioni sensibili ugualmente le due dichiarazioni opposte, che Democrito invece non applicava alle stesse specie di qualità, distinguendo esplicitamente, come lo stesso Teofrasto ci informa in un paragrafo precedente (§ 68), tra le qualità di pesante e di leggero, di duro e di tenero, delle quali afferma l'esistenza oggettiva (φύσεις καθ' αὑτά), e quelle di caldo e freddo e altre simili, che dichiara relative alla sensibilità (πρὸς τὴν αἴσθησιν). È evidente che nel primo caso Democrito poteva asserire che si produce uguale impressione in tutti i soggetti, e che ciò dimostra la verità di tali qualità (riducibili per lui a figure, grandezze e disposizioni atomiche), senza che tale riconoscimento gli impedisse di dichiarare, nel secondo caso, che l'impressione dipende dalla disposizione del soggetto, e che per-

tanto l'impressione di uno non ha piú verità di quella (diversa) di un altro.

Analogamente quando, piú avanti (§ 71), Teofrasto riferisce l'altra affermazione democritea che « ciascuna (delle qualità sensibili) si produce ed esiste veramente (κατ' ἀλήθειαν), e in particolare per l'amaro (dice) che ha l'attributo (μοῖραν) della percepibilità (συνέσεως) », sembra ovvio pensare che Democrito non parlasse di una esistenza oggettiva e per sé delle qualità sensibili, bensí della loro generazione ed esistenza « come qualità sensibili », reali per il soggetto che prova le impressioni, ma non nell'oggettività esteriore, dove esistono veramente (ἐτεῇ) solo gli atomi, con la figura e la grandezza loro proprie, e il vuoto in cui essi si muovono e formano i composti. Se avessimo il testo di Democrito, è molto probabile che queste contradizioni secondarie, rimproverate da Teofrasto, risultassero derivanti dall'interpretazione errata del critico. Resta tuttavia la aporia principale, che generalmente anche i critici moderni considerano come una contradizione reale di Democrito, senza possibilità di soluzione nella sua dottrina. Ciò nonostante, anche qui a me pare che dobbiamo chiarire le cose con maggiore attenzione. Questa aporia è doppia: c'è contradizione, secondo Teofrasto, 1) nel dichiarare che le qualità sono impressioni della nostra sensibilità (soggettive) e nel definirle al tempo stesso mediante le figure atomiche (oggettive); 2) nell'affermare che la stessa realtà appare in modi opposti a differenti soggetti, come se la stessa figura atomica potesse avere una forma per gli uni e un'altra contraria per gli altri.

Per ciò che concerne la prima aporia occorre osservare che ciò che Democrito cerca di definire mediante le figure atomiche, non sono le qualità sensibili come tali, che egli considera pure impressioni della sensibilità e pertanto esistenti solo soggettivamente, ma sono le con-

dizioni oggettive che producono tali impressioni soggettive. La posizione di Democrito non differisce minimamente da quella dei rinnovatori rinascimentali e moderni della distinzione delle qualità primarie e secondarie. Quando Galileo scrive: « per lo che io vo pensando, che questi sapori, odori, colori, etc., per la parte del suggetto nel quale ci par che riseggano, non sieno altro che puri nomi, ma tengano solamente lor residenza nel corpo sensitivo; sicché, rimosso l'animale, sieno levate ed annichilate tutte queste qualità », questo non gli impedisce di aggiungere piú oltre: « che ne' corpi esterni, per eccitare in noi i sapori, gli odori e i suoni, si richiegga altro che grandezze, figure, moltitudini e movimenti tardi o veloci, io non lo credo; e stimo che, tolti via gli orecchi, le lingue e i nasi, restino bene le figure, i numeri e i moti, ma non già gli odori né i sapori né i suoni, li quali fuor dell'animal vivente non credo che sieno altro che nomi ». Dobbiamo accusare di contradizione tra soggettivismo e oggettivismo anche Galileo, Cartesio e tutta la fisica da essi derivante? E se la contradizione non si può imputare a questi filosofi e fisici moderni, perché la si dovrebbe imputare a Democrito?

Resta tuttavia l'altra contradizione, in quanto Democrito deduceva la conclusione della soggettività delle qualità sensibili, nella quale precorre Galileo e Cartesio, dall'osservazione (protagorea) della variabilità delle impressioni sensibili secondo le differenze di temperamento o disposizione soggettiva. Ma questa osservazione, che Galileo non introduce nella sua teoria, era tuttavia intrinsecamente connessa alla riduzione delle qualità sensibili a mere apparenze soggettive, e non si può considerare per se stessa contradittoria con la dichiarazione che le condizioni oggettive che provocano queste impressioni soggettive sono (come dice Galileo) grandezze, figure, moltitudini e movimenti. La contradizione si pone quando

Democrito, limitandosi al solo aspetto oggettivo, vuole determinare univocamente, per ciascuna di queste impressioni qualitative, una condizione oggettiva unica e costante, invece di tentare di determinarla variamente, in corrispondenza della varietà dei temperamenti o delle disposizioni soggettive.

Democrito non si rese conto della complicazione dell'esigenza esplicativa che gli imponeva il riconoscimento della variabilità delle impressioni soggettive. Probabilmente la sua spiegazione univoca, che presenta una sola figura atomica per ciascuna qualità sensibile, presupponeva un soggetto « tipo » o normale, senza tener conto che la sua critica contro l'opinione corrente, che converte la distinzione tra sani e infermi e il numero dei soggetti in criteri di verità, lo portava all'esclusione di un temperamento normale o tipico come punto di riferimento. Il difetto della sua spiegazione sta nella semplificazione erronea di un problema reso assai complicato dalle sue stesse premesse; ma era il primo tentativo che si faceva, di armonizzare il soggettivismo dell'esperienza sensibile o fenomenica con l'oggettivismo di una spiegazione razionalistica conseguita dall'intelletto.

La critica che Democrito meritava veramente era quella che Teofrasto esprimeva in *De causis plant.* VI, 2, 2, dicendo che « tuttavia, si dovrebbe investigare di piú su questo problema, in modo da spiegare qualcosa intorno alle qualità del soggetto. Poiché è necessario conoscere non solo l'agente ma anche il paziente, soprattutto se, come egli dice, lo stesso sapore non appare allo stesso modo a tutti ». Qui la critica di Teofrasto colpisce veramente nel giusto, imputando a Democrito non già una contradizione, bensí un'insufficienza delle indagini che la complessità del problema rendeva necessarie.

In conclusione, la gnoseologia democritea raccoglie l'eredità del soggettivismo e del relativismo protagorei,

relativi alla conoscenza sensibile; ma vuole salvare una conoscenza oggettiva, *legittima* al di sopra di tale conoscenza soggettiva *oscura*. Per tal fine deve distinguere dalla sensibilità, sottomessa alla variabilità ed alla instabilità delle impressioni in rapporto alla disposizione soggettiva, l'intelletto, organo della razionalità, che applica le sue esigenze universali e necessarie, proclamate già dall'eleatismo. Le due forme di conoscenza sono disposte su due piani diversi; il che non impedisce che nella conoscenza legittima si cerchi una spiegazione per l'oscura, ma non riducendo le qualità sensibili in quanto tali alle figure atomiche, bensí risolvendo in queste ultime solamente le condizioni oggettive che, entrando in rapporto con la sensibilità soggettiva, provocano in questa le impressioni che ci appaiono come qualità sensibili. Tuttavia queste ultime, in quanto tali, hanno unicamente un'esistenza soggettiva e non appaiono là dove non c'è un soggetto sensitivo, e appaiono diversamente nella diversità delle costituzioni soggettive in cui si producono. Lo sforzo di salvare una realtà oggettiva delle cause, non diminuisce l'importanza del riconoscimento della funzione del soggetto nella gnoseologia democritea; portava solo con sé un'esigenza d'investigazione sulla varietà delle cause e delle condizioni soggettive (costituzioni e disposizioni dei soggetti), che Democrito non solo non ha realizzato, ma neppure poteva tentare per la complessità del problema e lo stato infantile della psicologia dell'epoca. Nella sua distinzione tra le qualità oggettive e quelle soggettive, Democrito identificava le prime con le figure e grandezze atomiche, che per la loro immutabilità obbediscono all'esigenza eleatica della invariabilità eterna dell'essere; ma parlando di impressioni (τύποι, ἐμφάσεις) e di effluvî (ἀπόῤῥοιαι) che producono le sensazioni, considerava evidentemente anche i movimenti come

cause oggettive delle impressioni soggettive [1]. Questa considerazione del movimento era d'altro lato un'eredità della dottrina eraclitea del flusso, con la quale Platone nel *Teeteto* mette in rapporto la gnoseologia sensistica di Protagora e delle correnti derivanti da lui, tra le quali neppure la democritea poteva sottrarsi a tale esigenza per ciò che concerne il mutevole divenire dell'esperienza fenomenica.

f) *I Cirenaici e i raffinati del Teeteto.*

Ma piú fortemente dovevano porre l'accento sull'aspetto del movimento le correnti che si mantenevano piú aderenti all'empirismo sensistico protagoreo, respingendo l'esigenza eleata di un essere permanente. Una di queste ci presenta appunto il *Teeteto* platonico (156 sg.), legandola ad una teoria del movimento che si realizza incessantemente tanto nell'oggetto agente quanto nel soggetto paziente, per il cui incontro si generano al tempo stesso le due serie dei sensibili e delle sensazioni. Questa corrente o scuola, che Platone chiama dei « raffinati » (κομψότεροι), è stata identificata nel secolo scorso con Aristippo e la scuola cirenaica da Schleiermacher (*Plato's Werke*, II, 1, 183 sg.), seguito da molti ed autorevoli storici successivi, da Dümmler (*Akadem.* 173 sgg.) e Natorp (*Forschungen zur Gesch. d. Erkenntnisprobl.*, p. 25, e *Aristippos in Platons Theaitet*, in *Arch. f. Gesch. d. Philos.* 1890) a Gomperz (*Griech. Denker*, II, cap. IX). Ueberweg-Praechter (*Grundr. d. Gesch. d. Philos.*, I, *Das Altertum*, 12ª ed., 1926, p. 174), etc. Zeller, dopo averla respinta nella IV ed. della sua *Philosophie der Griechen*

[1] Cosí risulta piú completa l'anticipazione delle idee espresse da Galileo: « che ne' corpi esterni, per eccitare in noi i sapori, gli odori e i suoni, si richiegga altro che grandezze, figure, moltitudini e movimenti tardi o veloci, io non lo credo » (loc. cit., in *Opere*, ed. naz., tomo VI).

(II a, p. 350), dichiarò poi nella V[a] ed. (I b, p. 1098 sg.; p. 1362 nella VI[a]) che doveva riconoscerla validamente giustificata. Tuttavia altre opposizioni sorsero: oltre quella di Türk, *Satura Viadrina*, 1896, ricordata da Gomperz, già prima quella di Peipers (*Die Erkenntnislehre Plato's*, Leipzig, 1874, p. 266 sgg.), che Langerbeck (*Doxis epirhysmie*, p. 14) dichiara confutazione decisiva, quella di Friedländer (*Platon*, II, 424), etc.; e attualmente vari storici sono incerti tra la tesi negativa e quella affermativa, come per es. Rivaud (*Histoire de la philos.*, I, 1948), il quale, dopo aver dichiarato che « les textes.... du *Théétète* que l'on a cités à propos de l'école cyrénaïque ne semblent pas la viser » (p. 156), scrive piú oltre che in quei testi del *Teeteto* « Platon peut viser aussi, comme on l'a supposé, Démocrite, les médecins hippocratiques, Antisthènes ou Aristippe de Cyrène comme on l'a cru récemment » (p. 190).

Certamente (come ha osservato, tra gli altri, lo Zeller) Platone, parlando di una dottrina esoterica che Protagora avrebbe insegnato segretamente ai suoi discepoli, impiegava un artificio per fare esporre e confutare da Socrate una dottrina a lui posteriore e contemporanea allo stesso Platone; e la possibilità che questa fosse la dottrina cirenaica si appoggia tanto sulla coincidenza parziale del suo contenuto con ciò che conosciamo per altra via come teoria aristippea della conoscenza, quanto sulla qualifica di *raffinati* (κομψότεροι) che Platone applica ai seguaci di tale dottrina. Lo stesso Zeller, quando respingeva ancora l'identificazione di questi con i cirenaici, proposta da Schleiermacher, osservava tuttavia, per quanto riguardava la teoria del piacere e del dolore come movimenti rispettivamente dolce e violento, che l'allusione platonica nel *Filebo*, 53 c, ai suoi *raffinati* (κομψοί) sostenitori conviene perfettamente ai cirenaici.

Si può aggiungere che la difficoltà che allora Zeller

obiettava contro l'attribuzione ai cirenaici della teoria esposta nel *Teeteto*, 156 sgg., cioè che Aristippo, avendo dichiarato che possiamo conoscere unicamente le nostre impressioni soggettive, non poteva d'altro lato parlare del movimento oggettivo delle cose, era lontana dall'essere decisiva, non solo per il motivo riconosciuto dallo stesso Zeller nella quinta edizione — che cioè questa affermazione si trova anche nella cosí detta « apologia di Protagora » del *Teeteto* (167 a) — ma anche per un altro piú perentorio: che essa si trova nelle stesse teorie cirenaiche testimoniate da altra fonte. Infatti, un'affermazione esplicita dei « movimenti e mutamenti », che ci rendono impotenti a raggiungere la conoscenza degli oggetti esteriori, si trova attribuita ad Aristippo da Sesto, *Adv. math.* VII, 195; il che contribuisce anche a spiegare il ripudio cirenaico dell'investigazione fisica, per la « dimostrata impossibilità di cogliere » (ἀκαταληψία: Diogene L., II, 92) le cose naturali, a causa evidentemente (come ci testimonia in modo esplicito Sesto Empirico) del loro flusso incessante, oltre che della nostra limitazione entro i confini dei fenomeni. D'altro lato, la teoria del movimento appare fondamentale nell'etica cirenaica: etica edonistica, che identifica il piacere con il movimento dolce (λεῖα κίνησις), il dolore con il movimento brusco (τραχεῖα κίνησις), e considera l'assenza di movimento come una mancanza di vita e di sensibilità, uguale a quella degli addormentati [1].

Certamente la teoria del movimento includeva una evidente contradizione, nell'estendersi dai movimenti interiori soggettivi (come quelli del piacere e del dolore) direttamente provati, ad un'affermazione generale che include anche movimenti e mutamenti esteriori oggettivi, che son pure stati dichiarati, come tutte le cose na-

[1] Cfr. Aristocle in Euseb. *Praep. evang.* XIV, 18, 32; Sesto, *Pyrrh. hypot.* I, 215; Diog. L. II, 86 sgg.

turali, inafferrabili da parte del soggetto, che non può uscire dalla sua esperienza soggettiva verso l'oggettività esteriore. Tuttavia, se dovessimo negare a qualsiasi filosofo ogni espressione di idee che ci risultino contraddittorie nei confronti dei suoi principî fondamentali, ci troveremmo assai spesso smentiti dalle sue opere o da altre testimonianze inobiettabili.

L'essenziale della teoria del movimento delineata nel passo del *Teeteto* consiste nel dichiarare che non esistono per se stesse né le qualità delle cose né le sensazioni corrispondenti, prima dell'incontro dei due movimenti, agente e paziente, e che non esiste in genere nessuna qualità o cosa in se stessa isolatamente, ma solo il suo divenire in rapporto con altre; il che significa sostituire la nozione relativistica del processo del divenire a quella assolutistica dell'essere. Si aggiunge poi che questo processo, in flusso incessante, si fa piú rapido quando si produce la relazione che lo genera, talché non può essere rappresentato dalla parola o da altro segno fisso e immutabile. Orbene, dei tre punti indicati i due primi, cioè il principio della relatività e il processo del divenire, potevano essere attinti all'esperienza interiore, e poi essere utilizzati come ipotesi esplicative per l'aspetto oggettivo o esteriore presupposto dietro il fenomeno; e infatti sappiamo da Sesto che tale supposto movimento esteriore serviva ad Aristippo per spiegare la nostra incapacità di raggiungere la conoscenza degli oggetti. Quanto al terzo punto, cioè il ripudio delle parole in quanto sono un'espressione immutabile di ciò che fluisce in mutamento incessante, si può certo osservare che era una conseguenza dell'eraclitismo, notoriamente proclamata da Cratilo [1]. Ma occorre rilevare che in Cratilo l'in-

[1] Parlo di Cratilo come eracliteo che ripudia l'uso delle parole e le sostituisce coi gesti, in base alle esplicite testimonianze della *Metafisica* di ARISTOTELE: I, 6, 987 a, 29 e III, 5, 1010 a, 7. Ma non

compatibilità era affermata tra le parole, immobili nella loro forma permanente, e le cose sempre cangianti nel loro flusso incessante, e suscettibili pertanto di essere in-

---

posso tacere che tali testimonianze sono state messe in discussione ed invalidate da G. S. KIRK, *The Problem of Cratylus*, in *Amer. Journ. of Philology*, July 1951, che è incline a considerarle frutto di interferenze arbitrarie dedotte dalla rappresentazione che di Cratilo offre il dialogo platonico. Ora contro Aristotele il Kirk afferma che da tale dialogo Cratilo non risulta un eracliteo convinto, ma un convinto assertore dell'esattezza (ὀρθότης) naturale dei nomi, in opposizione alla teoria della loro creazione convenzionale; e che solo a proposta di Socrate accetta l'idea eraclitea del flusso, credendola conciliabile con la propria teoria dell'esattezza dei nomi; il che poi Socrate gli dimostra esser contradittorio. Se non che il fatto che Platone eleggesse Cratilo come protagonista del dialogo, dimostra che tutta la discussione svoltavi da Socrate costituisce un *argumentum ad hominem*, come Kirk riconosce per la parte finale; e siccome Socrate vuol trarre dal principio della esattezza dei nomi la conclusione dell'esistenza di realtà immutabili e il ripudio del flusso eracliteo, e Cratilo invece alla fine (440 e) gli risponde che quanto piú riflette, tanto piú gli pare che abbia ragione Eraclito, sembra indiscutibile che egli si confermi per un eracliteo, partigiano convinto della teoria del flusso. Ma sembrano essersi perdute in Cratilo due concezioni eraclitee mutuamente connesse: la interpretazione del flusso come tramutazione e identità reciproca dei contrarî, e quella della giustezza del nome come coincidenza di significati opposti (esempio: βίος = vita, e βιός = arco, strumento di morte. Cfr. Eraclito B 48). Per mezzo di queste due nozioni si conciliava in Eraclito il flusso delle cose con la esattezza dei nomi, in quanto ambedue includono la coincidenza dei contrarî nello stesso essere (cosa o parola): ma la possibilità di questa conciliazione si perde, quando Cratilo riduce il flusso a pura caducità dei fenomeni, e la esattezza dei nomi a permanenza di un significato unico. Senza dubbio, malgrado queste alterazioni dei concetti eraclitei, pare che Cratilo, nell'età giovanile in cui lo presenta il dialogo (440 d), abbia associato le due teorie dell'esattezza dei nomi e del flusso eracliteo; ma la discussione con Socrate, finta nel dialogo, significa che tale associazione contradittoria arriva a far crisi, determinandosi cosí la separazione fra l'idea dell'esattezza dei nomi, che porta al riconoscimento di realtà immutabili (Socrate), e la riaffermazione del flusso eracliteo (Cratilo). Cosí Cratilo risulta nello stesso dialogo platonico aderente all'eraclitismo, per quanto lo alteri con le sue interpretazioni unilaterali.

D'altra parte è evidente che Aristotele aveva altre fonti d'informazioni su Cratilo, oltre al dialogo platonico. La sua testimonianza sull'abitudine di Cratilo di soffiare e gesticolare parlando (*Rhetor.* III, 16, 1417 b, 1) deriva da Eschine; quella relativa a Cratilo come primo maestro di Platone, al quale mostra, in base al flusso eracliteo, che non può darsi scienza delle cose fluenti

dicate solo mediante gesti sempre differenti e in movimento essi stessi; mentre l'incompatibilità affermata dai *raffinati* risulta stabilita tra la parola e il fenomeno che ci appare, cioè la nostra esperienza sensibile, che è soggettiva e interiore e non può essere indicata da nessun gesto, cosí come lo potevano gli oggetti esteriori di Cratilo. In altri termini siamo passati dalla considerazione oggettivistica di Cratilo ad una considerazione soggettivistica; e tale mutamento del punto di vista sappiamo essersi effettuato già con Gorgia, con il quale perciò dobbiamo riconoscere vincolati in questa questione i « raffinati ».

Se non che Gorgia puntava contemporaneamente su due motivi di incompatibilità tra la parola e l'esperienza soggettiva: 1) perché quella è un'espressione identica per tutti di percezioni che sono diverse in ciascuno dei soggetti coesistenti che le esperimentano; 2) perché è una espressione permanente e sempre uguale di fenomeni che allo stesso soggetto si presentano in modo sempre diverso nei momenti varî della sua vita individuale. Di questi due motivi della critica gorgiana contro la parola, uno

---

(*Metaph.* I, 6, 987 a, 29), poteva derivare da conversazioni tenute con Platone stesso o nella sua scuola; e la notizia riguardante l'accentuazione data all'eraclitismo, sostituendo i gesti mutevoli alle immutabili parole, e negando che si possa entrare in uno stesso fiume neppure una volta sola (*Metaph.* III, 5, 1010 a, 7), è affermazione di fatti anzi che interpretazioni di teorie, e non può spiegarsi come alterazione né dei dati offerti dal dialogo platonico, né della notizia di Eschine relativa ai fischi e alla gesticolazione con cui Cratilo accompagnava il suo discorso. Senza dubbio la notizia aristotelica contrasta con la fede nell'esattezza dei nomi professata da Cratilo nel dialogo platonico. Ma questo lo presenta in età giovanile; e Aristotele invece dichiara che alle citate estreme conseguenze Cratilo arrivò alla fine (τὸ τελευταῖον); il che si concilia perfettamente col fatto che il dialogo platonico rappresenta il momento in cui l'unione contraddittoria delle due teorie inconciliabili fa crisi, e Cratilo si dichiara alla fine in favore dell'eraclitismo. Cosí la teoria dell'esattezza dei nomi resta per Socrate, e quella del flusso per Cratilo, che la porta poi alle sue conseguenze estreme.

appare attribuito da Platone ai *raffinati* e l'altro da Sesto ai cirenaici; che allo stesso tempo risultano, gli uni e gli altri ugualmente, collegati con il punto di vista soggettivistico proprio di Gorgia e non con quello oggettivistico proprio di Cratilo. Dobbiamo pensare che si tratti di due correnti o scuole diverse, entrambe contemporanee a Platone, che accettando l'eredità della critica gorgiana contro la parola, con il suo orientamento soggettivistico, si siano divise questa eredità in parti uguali, appropriandosi gli uni del primo e gli altri del secondo dei motivi gorgiani?

Il vincolo reciproco tra questi due motivi rende molto improbabile tale divisione, e piú probabile invece l'identificazione di codesti *raffinati*, discendenti del protagorismo e dell'eraclitismo, dei quali si parla in *Teeteto*, 156 sg., con Aristippo e i cirenaici. Ma ancorché si dovesse ammettere che fossero altri questi eredi di Protagora che Platone aveva sott'occhio, l'unica conseguenza sarebbe un ampliamento del circolo degli epigoni del fenomenismo soggettivistico, la cui affermazione netta da parte dei cirenaici resta tuttavia stabilita nel modo piú perentorio da tutte le fonti dossografiche.

Infatti la proposizione fondamentale della gnoseologia cirenaica è quella espressa nella formula riferita da Aristocle (in Euseb. *Praep. evang.* XIV, 19, 1) e da Sesto Empirico (*Pyrrh. hypot.* I, 215): μόνα τὰ πάθη καταληπτά[1].

È il principio che modernamente ha ispirato l'idealismo soggettivistico del Berkeley e il fenomenismo di Hume, e che Condillac espresse all'inizio del suo *Essai sur l'origine des connoissances humaines*, quando scrisse:

---

[1] A questa formula corrispondono i riferimenti di Sesto che citiamo in seguito, e si avvicina quello citato da DIOGENE L. II, 92: « le affezioni possono esser colte in se stesse; ma non le cause da cui derivano ».

« sia che noi ci innalziamo fino ai cieli, sia che ci abbassiamo fino al fondo degli abissi, non usciamo mai dall'interno di noi stessi, né percepiamo altra cosa che il nostro pensiero ».

Con non minore energia i cirenaici affermavano la necessità di chiudere la conoscenza entro i limiti della soggettività, ponendosi, come dice Plutarco (*Adv. Colot.* 24, 2, p. 1120) nella situazione degli assediati che si chiudono entro le mura della loro piazzaforte, separandosi da tutti quelli di fuori per impedir loro l'ingresso. Cosí i cirenaici (dice Plutarco) si rinchiusero entro le impressioni e le rappresentazioni, che posero nella loro interiorità, negando che la fede nell'esistenza degli oggetti, derivante da queste impressioni interiori, fosse sufficiente a dar sicurezza nei confronti delle cose di fuori, intorno alle quali stabilirono, sí, l'« appare », ma senza voler affermare in alcun modo l'« è ». « Praeter permotiones intimas nihil putant esse judicii », testimonia analogamente Cicerone, *Acad.* II, 46, 142; per cui, secondo quanto dice Aristotele (loc. cit.), « dicevano che se uno si trova bruciato o tagliato, sa che ha sofferto un'azione; ma non può dire che ciò che lo bruciò era fuoco o ciò che lo tagliò era una spada ». Anche la piú ampia relazione, che ci offre Sesto Empirico nello stesso senso, presenta senza dubbio una terminologia su cui ha parzialmente influito quella della sua epoca e scuola, ma corrisponde nel suo contenuto al pensiero genuino dei cirenaici:

« Dicon dunque i cirenaici che criterio di verità sono le sensazioni, e che solo queste si colgono e sono veraci; ma degli oggetti producenti le sensazioni nessuno ce n'è che si possa cogliere e che sia esente da inganno. Che, infatti, vediamo il bianco o sentiamo il dolce (dicono) si può affermare senza bugia e inconfutabilmente; ma che l'oggetto che produce la sensazione sia bianco o

dolce, non è possibile mostrare. Giacché è verisimile anche che si abbia la sensazione del bianco dal non bianco e del dolce dal non dolce. Come infatti chi ha la vista ottenebrata o l'itterizia vede tutto in giallo, e chi ha gli occhi infiammati vede tutto in rosso, e chi comprime l'occhio vede doppio e l'impazzito vede due Tebe [1] e imagina due soli; e in tutti questi casi, che essi sentano quella data cosa come gialla o rossa o doppia, è vero; ma che l'oggetto che li impressiona sia esso giallo o rosso o doppio appar falso; cosí anche noi è molto verisimile che non possiam coglier nulla piú che le nostre proprie sensazioni.... Ora se per *fenomeni* (ciò che appare) intendiamo le impressioni nostre, tutti i fenomeni si devon dire veri e percepiti: ma se chiamiamo fenomeni le cause produttrici delle impressioni, tutti i fenomeni sono fallaci e impossibili a cogliere. L'impressione che in noi si produce, infatti, non ci rivela nulla piú che se stessa. Onde in verità solo la sensazione ci appare; e ciò che è fuori e produce la sensazione esiste, forse, ma non ci appare. E perciò sulle sensazioni proprie nessuno di noi si inganna; ma su ciò che soggiace al di fuori tutti sbagliamo: e quelle si colgono, questo è inafferrabile, restando l'anima affatto impotente alla conoscenza di esse per i luoghi, le distanze, i movimenti, i mutamenti e altre cause in folla » (*Adv. mathem.* VII, 191-195).

Ma probabilmente per i cirenaici le sensazioni, che sono ciò che ci appare (*i fenomeni*), non restano ciascuna separatamente, isolata in se stessa; anzi essi dovevano ammettere che si producesse in noi un'associazione reciproca spontanea di quelle che si presentano simultanea mente ai diversi sensi, e che in tal modo si formassero in noi i complessi indicati abitualmente con i nomi di oggetti. Certamente questa riduzione dei cosí detti og-

[1] Cfr. EURIPIDE, *Baccanti*, 918.

getti a puri nomi indicativi di complessi di sensazioni si può attribuire ai cirenaici, se li riconosciamo nei *raffinati* del *Teeteto* platonico (157 c), i quali « a un insieme (di sensazioni) danno il nome di uomo, a un altro quello di pietra, e così via per qualunque altro animale o altre specie di esseri » [1].

Dove appare trascurato o considerato come risolto automaticamente e naturalmente il problema derivante dalla separazione gorgiana delle diverse classi di sensazioni in una incomunicazione reciproca che divide tanto il soggetto quanto l'oggetto in una molteplicità come di reparti, nella quale manca il principio dell'unificazione. Ma questo non significa che Gorgia fosse ignorato o dimenticato da questi *raffinati*. Un'eredità gorgiana, infatti, appare presente, per lo meno in parte (come abbiamo osservato), nella critica del linguaggio, accusato di non corrispondere alla realtà dell'esperienza, perché converte in fissi e immobili, mediante l'applicazione dei nomi, i fenomeni che fluiscono incessantemente nel loro continuo processo di mutamento.

Una critica analoga si era certamente presentata, come ricordammo precedentemente, con Cratilo eracliteo; ma si presentava anche in Gorgia come uno dei due aspetti della sua dimostrazione dell' incomunicabilità delle conoscenze. Ciò che caratterizzava la critica di Gorgia e la differenziava da quella di Cratilo era precisamente da un lato l'impostazione soggettivistica di fronte a quella oggettivistica di Cratilo, dall'altro questa duplicità di aspetti per i quali si dichiarava che la

---

[1] Opportunamente TH. GOMPERZ (*Griech. Denker*, II, cap. IX, § VII) paragona questo passo del *Teeteto* con quello dell'*Analysis of Human Mind* di JAMES MILL (1ª ed., t. I, p. 71), il quale dice che « ciò che chiamiamo idea di un oggetto, per esempio un albero, una pietra, un cavallo, un uomo, etc., è unicamente la rappresentazione di un gruppo di sensazioni che, per il loro frequente ripetersi simultaneo, si fondono in un certo senso in un'unità ».

parola, nella sua costante uguaglianza, non poteva essere rivelatrice della realtà dell'esperienza fenomenica, perché questa muta sempre, tanto dall'uno all'altro soggetto per il variare della soggettività propria di ciascuno, quanto dall'uno all'altro momento della vita di ciascun soggetto, che non può mai rimanere uguale a se stesso.

Tanto la duplicità dei motivi quanto l'impostazione soggettivistica dell'aporia gorgiana possiamo pensare giustamente che si siano riprodotti nei cirenaici. Certamente la piena corrispondenza tra la loro critica del linguaggio e quella di Gorgia, vale a dire l'inclusione in quella della relazione tanto al flusso interiore di ciascun soggetto quanto alla diversità interna dei differenti soggetti, si raggiunge solo integrando reciprocamente le due testimonianze di Platone e di Sesto Empirico. Ma la possibilità e forse la necessità di questa integrazione a me pare precisamente (come già ho notato) un argomento in favore dell'identificazione dei *raffinati*, cui si allude nel *Teeteto*, con i cirenaici. La testimonianza di Sesto mette in evidenza infatti nei cirenaici un riflesso della tesi gorgiana dell'incomunicabilità delle conoscenze mediante la parola. « Onde dicono che non si dà criterio di conoscenza comune agli uomini, ma solo si pongono nomi comuni nei giudizi. Poiché tutti in comune chiamano bianco o dolce qualcosa; ma non hanno in comune qualcosa di bianco o di dolce, perché ognuno coglie solo la sensazione propria. Ma se questa sensazione nasce dal bianco, per lui e per il suo prossimo, non può dirlo né lui stesso, non ricevendo la sensazione del suo prossimo, né il suo prossimo, non ricevendo quella di lui.... Poiché forse io sono costituito come per ricevere l'impressione di bianco da un oggetto esteriore sopraggiunto, ma un altro ha la sua sensibilità preparata in modo da essere impressionato in altro modo ». Qui Sesto cita gli esempi allegati dai cirenaici (itterizia, oftalmia, etc.); per i

quali essi concludono con l'opposizione tra il carattere comune dei nomi e quello particolare delle impressioni soggettive: « i nomi che imponiamo alle cose sono comuni a tutti noi, ma le impressioni che abbiamo sono particolari di ciascuno » (κοινὰ μὲν ἡμᾶς ὀνόματα τιθέναι τοῖς πράγμασι, πάθη δέ γε ἔχειν ἴδια: *Adv. math.* VII, 195). Questa accettazione della critica gorgiana accentua ancor piú la riduzione della conoscenza umana alla soggettività, escludendo anche l'uscita da questa, che poteva essere costituita dalla comunicazione tra ciascuno e il suo prossimo.

Ed anche la discussione dei problemi concernenti la distinzione tra veglia e sonno, sanità e malattia, percezione reale e allucinazione, eliminando ogni possibilità di appello alla realtà oggettiva alla quale si suole chiedere il criterio per giudicare la verità o falsità rispettive, conferma ancor piú decisamente la riduzione della conoscenza alla soggettività, dalla quale non si riconosce al soggetto possibilità alcuna di uscire. Questi problemi, che abbiamo visto già ricordati nella testimonianza di Sesto Empirico, dove si parla dell'uguale verità attribuita dai cirenaici alle sensazioni dei sani e dei malati, sono posti e discussi nel *Teeteto* platonico da 157 e a 160 c. Sappiamo senza dubbio che tali problemi erano discussi da tutta la gnoseologia relativistica precedente, da Protagora a Democrito; ma la soluzione presentata nel *Teeteto*, conforme in tutto all'orientamento dei *raffinati*, si può considerare sviluppata da loro in modo particolare, e (ciò che non è meno importante) appare pienamente concorde con le indicazioni sintetiche che, come dicemmo, abbiamo visto intorno agli stessi problemi nel luogo di Sesto Empirico relativo alla gnoseologia cirenaica.

Sogni, sensazioni alterate dall'infermità e specialmente dalla pazzia, illusioni e allucinazioni sono gene-

ralmente considerate prive di realtà, in opposizione alle percezioni che si hanno nella condizione normale di veglia e di salute; ma — osserva Socrate parlando ancora in nome dei *raffinati* — di fronte alla domanda che ci si può fare in qualsiasi momento, se siamo desti o se stiamo sognando, ci troviamo in grande difficoltà per dare una prova dimostrativa. E lo stesso accade quanto alla distinzione tra sanità e infermità o pazzia. Un'impressione sopraggiunta a Socrate (per esempio, nel bere un vino) può trovare Socrate sano o Socrate infermo; e la sensazione che gli si produce non può essere identica nei due casi, né essere identica se prodotta da altra bevanda alla stessa persona o dalla medesima bevanda ad altra persona. « Poiché di cose diverse è diversa la sensazione ed essa rende diverso ed altro il senziente; né ciò che fa esser me in quel certo modo può mai, incontrandosi con altro senziente, rimaner tale, producendo lo stesso effetto; perché producendo da altro senziente un effetto diverso, diventerà diverso esso stesso;... Sicché se uno dica che qualcosa è o diviene, deve dire (che ciò è) per alcun altro, provenendo da qualche altra cosa; e relativamente ad altro; ma che da sé e per sé una cosa sia o diventi, egli non può dire né lasciare dire ad altri.... Dunque quando ciò che opera su me è per me e non per altri, è pur vero che io lo sento e un altro no.... Vera dunque è per me la mia sensazione; perché sempre fa parte del mio essere. E in tal modo io, come dice Protagora, sono giudice delle cose che sono per me in quanto sono e di quelle che non sono in quanto non sono » (*Theaet.* 160 a c).

Cosí tutta la conoscenza si riduce a un fenomenismo relativistico e resta chiusa nel circolo della soggettività, senza che si offra alcuna possibilità di uscita da questa. E secondo questo orientamento gnoseologico, anche l'etica edonistica dei cirenaici cerca nella sensazione il

criterio e la norma dell'azione, dirigendosi verso il conseguimento di certe sensazioni, cioè risolvendo anche per la condotta pratica il problema del criterio in termini di previsione di esperienze future, secondo l'orientamento pragmatistico iniziato da Protagora, che avrà poi suoi sviluppi ulteriori specialmente nelle correnti scettiche e dei medici empirici o metodici.

Certamente nello svolgimento storico del pragmatismo e fenomenismo relativistico antichi la scuola cirenaica fu quella che piú fortemente mise l'accento sul motivo della soggettività. Vero è che, come abbiamo osservato, non si possono considerare estranei ad essa, nonostante la loro contradizione con il soggettivismo, certi motivi oggettivistici, utilizzati nella dimostrazione dell'impossibilità di raggiungere con la nostra conoscenza la realtà oggettiva in sé: come i motivi relativi a « i luoghi, le distanze, i movimenti, i mutamenti e altre cause in gran numero », dei quali ci parla la testimonianza di Sesto Empirico; e in particolare (probabilmente) il motivo del movimento agente che va incontro al movimento paziente, la cui teoria ci è presentata dal *Teeteto* platonico. Ma il principio essenziale e decisivo di tutta la gnoseologia cirenaica sta nella proposizione: « solo le nostre sensazioni possono essere colte da noi ».

g) *Gli scettici.*

Questo stesso principio costituisce poi il punto di partenza del fenomenismo in tutte le correnti scettiche, da Pirrone a Sesto Empirico [1]. « Conosciamo solo ciò che

[1] Sesto Empirico (*Pyrrh. hypot.* I, 215) testimonia che c'era chi considerava l'orientamento scettico identico a quello cirenaico, coincidendo entrambi nel principio che « solo le affezioni si possono apprendere ». Sesto conferma tale coincidenza; ma vuole mettere in rilievo due elementi di distinzione tra le due scuole: 1) nella teoria del fine, posto dai cirenaici nel piacere, dagli scettici nell'imperturbabilità; 2) nel giudizio intorno agli oggetti, che i cire-

sentiamo.... Possiamo affermare il fenomeno, ma non che l'essere in sé è in tal modo » (Diogene L. IX, 103 sgg.). Ma certamente nelle giustificazioni della loro posizione filosofica, gli scettici si diffondono anche nella presentazione e nello sviluppo di motivi oggettivi al fianco di quelli puramente soggettivi, tanto piú in quanto, polemizzando con i dogmatici e cercando di confutarli, sono obbligati a seguirli sul loro terreno e a mostrare che le stesse condizioni oggettive ci impediscono di raggiungere conoscenze e conclusioni, che possano valere ugualmente per tutti e in qualsiasi momento.

D'altro lato in confronto ai cirenaici, gli scettici ampliano senza dubbio la sfera d'applicazione del soggettivismo relativistico. I cirenaici lo applicavano nel dominio della conoscenza; ma nel dominio dell'azione e dell'etica affermavano il principio edonistico con un carattere di validità universale, senza tener conto del ripudio netto che nella stessa epoca gli opponevano i cinici. Il che non permetteva di considerare l'esigenza edonistica come un dato universale d'esperienza; anzi la sua affermazione come norma di condotta appariva il risultato di un'elezione: la quale pertanto supponeva un criterio. Protagora aveva cercato il suo criterio di elezione nell'utilità; ma al tempo stesso ammetteva che in ogni questione, compresa quella del bene e del male, si potevano presentare due discorsi in perfetta opposizione reciproca. Pertanto gli scettici rinnovano piú integralmente la tradizione protagorea, estendendo al terreno delle valutazioni i principî della soggettività e relatività.

« Non esiste un bene né un male per natura, ma queste cose sono giudicate dall'intelligenza in rapporto all'uomo, secondo ciò che afferma Timone » (Sesto, *Adv. math.* XI,

---

naici esprimono dogmaticamente (dichiarando che gli oggetti sono incomprensibili per natura) e gli scettici invece si limitano a sospendere.

140). « Poiché se qualcosa fosse bene o male per natura, dovrebbe essere bene o male per tutti, cosí come la neve è fredda per tutti; ma al contrario non esiste bene o male che sia comune a tutti; quindi non esiste bene o male per natura.... Poiché la stessa cosa è stimata un bene da uno, come il piacere da Epicuro, e un male da un altro, come da Antistene; donde si concluderà, dunque, che la stessa cosa è bene e male » (Diogene L. IX, 101; cfr. Sesto Emp. *Adv. dogm.* V, 69-71). « Infatti Pirrone affermava che nulla è bello e brutto, giusto e ingiusto, e analogamente che in ogni cosa nulla esiste veramente, ma che in virtú della convenzione e dell'abito gli uomini creano tutte queste determinazioni » (Diogene L. IX, 61). Eppure tutto ciò non preserva gli scettici da una contradizione analoga a quella che rimproverano ai cirenaici, indicando essi stessi, nell'imperturbabilità, un fine umano generale, valido per tutti gli uomini.

Quanto alla conoscenza [1], gli scettici vogliono che limitiamo le nostre affermazioni ai fenomeni, riconoscendo che unicamente ciò che ci appare nella nostra esperienza sensibile è alla nostra portata, mentre ci sfugge la realtà in sé che resta dietro i fenomeni. « Che ciò ci appaia bianco, lo diciamo come semplice espressione delle nostre impressioni, ma senza affermare se è

[1] Per l'aspetto dello scetticismo al quale limito qui il mio studio, che vuol solo determinare quale è stato il contributo della gnoseologia scettica al riconoscimento della soggettività, non è necessario trattare separatamente le diverse fasi del suo sviluppo storico: quella degli scettici antichi, quella dei neoaccademici, quella degli scettici posteriori. Il contributo indicato deriva principalmente dalla seconda e terza fase; e mi sembra sufficiente far notare quando c'è qualche punto di discrepanza tra esse al riguardo, facendo per il resto un esame d'insieme. Per uno studio analitico dello sviluppo storico dello scetticismo antico, le opere piú importanti sono: V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, 2ª ed., Paris, 1923; A. Goedeckemeyer, *Die Geschichte d. griech. Skeptizismus*, Leipzig, 1905; L. Robin, *Pyrrhon et le scepticisme grec*, Paris, 1944; M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, Milano, 1950.

tale anche nella realtà.... Possiamo affermare il fenomeno, ma non che l'essere in sé è cosí » (Diog. L. IX, 103 sgg.).

Per dimostrare l'impossibilità e illegittimità di ogni giudizio intorno alla realtà oggettiva in sé, gli scettici tornano all'asserzione cirenaica della nostra condizione di esseri chiusi entro i limiti insuperabili delle nostre impressioni soggettive. « E come saprà l'intelletto se le affezioni della sensibilità sono simili agli oggetti sentiti [1], non trovandosi mai a contatto con oggetti esterni, né avendo mediante i sensi la rivelazione della natura,

---

[1] In questa obiezione contro il criterio della verosimiglianza è probabile che Sesto pensi ai criterî che credeva affermati come proprî da Arcesilao (l'εὔλογον: ragionevole) e da Carneade (il πιθανόν: persuasivo). Questa interpretazione di tali criterî come dottrine positive proprie dei due neoaccademici è stata accettata in tempi moderni da storici autorevoli come Hirzel, Brochard, Credaro, etc.; ma la critica piú recente, a partire da COUISSIN, *Le stoïcisme de la nouvelle Académie*, in *Rev. d'hist. de la philos.*, 1929, specialmente con ROBIN (op. cit., pp. 61 sgg., 95 sgg.) e DAL PRA (op. cit., pp. 103 sgg., 203 sgg.), li interpreta come puro motivo di un atteggiamento dialettico nella confutazione delle dottrine stoiche. L'εὔλογον di Arcesilao si riferisce all'etica stoica, e vuole dimostrare che la sua pretesa morale superiore, dell'azione retta (κατόρθωμα), è una chimera e che solo si realizza la sua morale inferiore, del conveniente (καθῆκον) fondata sul ragionevole (εὔλογον). Il πιθανόν di Carneade, che si riferisce alla gnoseologia stoica, è pure il πιθανόν degli stoici, e non una dottrina di Carneade; è (come dice Dal Pra, p. 208) « la posizione stoica cui Carneade ha ridotto polemicamente i suoi avversarî, costringendoli ad abbandonare ogni altra trincea e chiarendo l'inconsistenza della loro dottrina »; poiché lo stesso *savio* stoico, « impedito dal raggiungere la verità assoluta, dovrà ridursi alla posizione della persuasione » (πιθανόν), che è una credenza o opinione soggettiva e fonte anche di errori. I tre gradi di certezza che Carneade distingue nel *persuasivo*, sono sempre messi in rapporto con la dottrina stoica; e anche il grado massimo non esclude la possibilità dell'errore, non presentando una distinzione sicura tra rappresentazione vera e falsa. « In tal modo (dice COUISSIN, op. cit., p. 267) la teoria del πιθανόν è una spiegazione dei fatti che abbatte il dogmatismo stoico, anziché fondare un dogmatismo moderato ». Tuttavia, come riconoscimento di una situazione di fatto, si può inquadrare nella cornice del principio scettico di « seguire i fenomeni » e accettare « la persuasione e l'affezione involontarie » (SESTO, *Pyrrh. hypot.* I, 21-22).

bensí solamente quella delle impressioni proprie? » (Sesto Emp. *Pyrrh. hypot.* II, 74; cfr. *Adv. math.* VII, 159 sgg.).

Questo lo aveva già posto in rilievo, prima di Sesto, Carneade nella sua polemica antistoica (cfr. Cicerone, *Lucullus*, XV, 48), confermandolo inoltre, come nota Dal Pra (*Lo scetticismo greco*, p. 127), con un altro argomento riferito da Cicerone (*Lucullus*, XV, 47), vale a dire con l'ipotesi della possibilità che anche le rappresentazioni che consideriamo vere, o derivanti da oggetti reali, provengano, invece, da un'azione della divinità su di noi, senza avere fondamento in una realtà oggettiva; il che, osserva Robin (*Pyrrhon et le scepticisme grec*), anticipa in certo modo l'argomento del *genius malignus* di Cartesio [1], e, possiamo aggiungere, anticipa anche la spiegazione della conoscenza umana che darà Berkeley.

In tal modo gli scettici debbono tornare al principio dell'indiscernibilità tra la rappresentazione vera e quella falsa, tra la veglia e il sonno, la sanità e la pazzia, che i cirenaici avevano sviluppato segnando la via indicata già da Protagora e da Democrito. Come dice Sesto Empirico, riferendo ciò che dicevano i neoaccademici, « l'essere quelle (la rappresentazione vera e la falsa) parimenti evidenti e impressionanti, è prova della loro indiscernibilità, e le azioni conseguenti sono prove che esse sono evidenti e impressionanti allo stesso modo. Come, infatti, durante la veglia chi ha sete gode a bere, e chi fugge da una bestia feroce o da un'altra cosa terribile grida e vocifera, cosí anche durante il sonno.... E allo stesso modo, come nelle condizioni normali diamo l'assenso ai fenomeni, e cosí per esempio, trattiamo Dione come Dione e

[1] Anticipato anche nel Medio Evo da teologi di Oxford (Fitz-Ralph e Giovanni di Rodington), come ha dimostrato Bruno Nardi, *Soggetto e oggetto del conoscere nella filosofia antica e medievale*, Roma, 1951, p. 58 sgg.

Teone come Teone, cosí anche nella pazzia.... Il furioso Eracle, scambiando la vista dei propri figli per quelli di Euristeo, fece seguire l'azione conseguente a tale rappresentazione, cioè uccidere i figli del nemico.... Allo stesso modo che ricevette la rappresentazione dell'arco, l'ebbe pure dei suoi figli come figli di Euristeo.... Quella che proveniva dall'arco era vera, quella dei figli falsa » (*Adv. math.* VII, 403-7); ma per Eracle non c'era tale distinzione di fronte a rappresentazioni che erano per lui entrambe evidenti e impressionanti del pari.

Tuttavia, pur riconoscendo l'impossibilità di ogni ricorso alla realtà oggettiva come criterio di giudizio per distinguere la conoscenza vera dalla falsa, Carneade, per esempio, non esitava (secondo i riferimenti che troviamo in Sesto Empirico) ad affermare tre tipi di « elementi concorrenti in un giudizio: il giudicante, il giudicato e il mezzo attraverso il quale si giudica. Per il primo è necessario assicurarsi che il senso non sia anormale, che lo stimolo sia sufficiente, che l'animo non si trovi eccitato; per il secondo conviene esaminare la distanza e l'intervallo, il luogo, il tempo, la disposizione, l'attività; per il terzo la chiarezza dell'aria, la distanza, il tempo sufficiente.... » (Sesto Emp. *Adv. math.* VII, 166 sgg.).

Dei tre elementi solo il primo (il giudicante) apparteneva alla sfera della soggettività e poteva pertanto corrispondere alle esigenze di un fenomenismo coerente; ma l'esame al quale vuol sottoporlo Carneade è diretto a eliminare possibili influssi perturbatori tanto di condizioni oggettive (stimoli) insufficienti, quanto di condizioni soggettive (senso ed animo) anormali; così che pare effettuabile piú da un osservatore esterno che dal giudicante stesso. In tal modo l'esame tende a risolvere in elementi oggettivi od oggettivamente osservati lo stesso soggetto (giudicante), anziché tentare la riduzione inversa delle condizioni oggettive (rappresentate dal se-

condo e dal terzo elemento del giudizio) alla soggettività dell'esperienza fenomenica. La quale ultima riduzione, tuttavia, sarebbe stata possibile, purché gli scettici si fossero resi conto in modo piú esplicito delle esigenze implicite nel loro fenomenismo. Si dovrà aspettare Berkeley e Hume per trovare espresso in modo chiaro e conseguente un presupposto essenziale del fenomenismo soggettivistico, vale a dire che in ogni apparente realtà oggettiva si deve riconoscere solamente una condizione fenomenica, soggettivamente provata, che permette la previsione di altre esperienze future, ugualmente fenomeniche. Questo presupposto però era già implicito nella sostituzione fatta da Protagora, del criterio di utilità (previsione di esperienze future) al criterio di verità (riconoscimento di una realtà oggettiva presente); e poteva, come abbiamo messo in rilievo in relazione alle obiezioni epicuree (espresse da Diogene di Enoanda) contro la soggettività delle qualità sensibili affermata da Democrito, render conto del modo in cui doveva considerarsi la posizione del fenomenismo soggettivistico di fronte alla vita e alla necessità d'azione per la sua tutela.

Che gli scettici non abbiano ignorato del tutto questo punto di vista, necessariamente implicito in ogni fenomenismo coerente, possiamo dedurlo da qualche passo di Sesto Empirico che contiene la confutazione di grossolani errori di interpretazione, la cui eco Diogene Laerzio aveva raccolto dalla fonte principale della sua biografia di Pirrone, Antigono di Caristo [1]. Secondo Antigono e Diogene (IX, 62), « anche nella sua vita era coerente Pirrone, non evitando nulla, né preoccupandosi di nulla e affrontando tutto: continuava dunque la sua via, ancorché incontrasse carri sul suo cammino, precipizî, cani, ecc., perché non aveva alcuna fede nei sensi ». Il

[1] Cfr. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Antigonos von Karystos*, in *Philolol. Untersuch.*, 1881.

che porrebbe Pirrone in una posizione di antagonista del fenomenismo professato poi da tutta la scuola scettica, che appunto si appoggia sulla fede nell'esperienza sensibile accettata per se stessa, e nei fenomeni in quanto fenomeni.

Ma questa testimonianza si può spiegare in varî modi: 1) come relativa all'influsso subito da Pirrone da parte dei gimnosofisti indiani (da lui conosciuti nella sua partecipazione alla spedizione di Alessandro Magno), dai quali avrebbe tolto l'ideale della ἀπάθεια o indifferenza a tutto, e la pratica effettiva di un ascetismo totale. Contro ciò, tuttavia, sta la domanda di Enesidemo, riferita dallo stesso Diogene Laerzio: come avrebbe potuto Pirrone giungere ai novanta anni, se non si fosse guardato mai da alcun pericolo? E vi sono inoltre (come osserva Dal Pra, op. cit., 41 sg.) testimonianze contrarie di Eratostene, riferite dagli stessi Antigono e Diogene, e l'adesione pirroniana ad un conformismo nei confronti di leggi e costumi patrii; 2) o come conversione in regola di vita di qualche atteggiamento occasionalmente assunto da Pirrone con fini di ostentazione per impressionare la gente, come pensa Robin (op. cit., 17), il quale osserva che i filosofi antichi amavano spesso stupire il pubblico con la stranezza delle loro parole o dei loro atti originali; 3) oppure, e piú probabilmente, come una delle molteplici leggende che l'antichità soleva creare intorno alla vita dei filosofi in base a deformazioni delle loro teorie [1]. La deformazione in questo caso si applicherebbe al fenomenismo, che anche in altri casi (come nella polemica contro Democrito di Diogene di Enoanda, portavoce degli epicurei) era accusato di rendere impossibili l'azione e la

[1] Tipico, al riguardo, il caso delle leggende sulle vicende finali della vita di Eraclito, riferite dallo stesso Diogene L., cfr. H. Fränkel, *A Thought Pattern in Heraklit*, in *Amer. Journ. of Philol.*, 1938.

vita ai suoi adepti, perché gli si attribuiva una negazione pura e semplice di ogni realtà oggettiva.

Contro queste interpretazioni errate, appunto, reagisce Sesto Empirico, spiegando il punto di vista degli scettici: « Chi afferma che gli scettici sopprimono i fenomeni, mi sembra non sia riuscito ad intendere ciò che noi diciamo; poiché non distruggiamo le impressioni derivanti dalle rappresentazioni, che ci portano involontariamente all'assenso, come abbiamo già detto; e questi sono i fenomeni. Ma quando investighiamo se l'oggetto è tale quale ci appare, ammettiamo che appare, ma non indaghiamo sul fenomeno, bensí su quello che si dice intorno al fenomeno.... Per tutto ciò che diciamo sul criterio dell'orientamento scettico, è evidente che ci atteniamo ai fenomeni. Si dice criterio in due sensi: di quello che si ammette per la credenza nell'esistenza o inesistenza oggettiva (del quale parleremo confutandolo), e di quello che si accetta per l'operare, attenendoci al quale nella vita, compiamo certe azioni e altre no. Diciamo ora di questo. Diciamo dunque che criterio dell'indirizzo scettico è il fenomeno, chiamando cosí la rappresentazione che ne abbiamo. Giacché esso, consistendo nella persuasione e affezione involontaria, non può esser oggetto di indagine. Per ciò sul fatto che l'oggetto ci appaia cosí o cosí, nessuno forse solleva dubbi; ma sul problema se sia tale quale appaia si indaga. Attenendoci ai fenomeni, dunque, secondo la comune pratica della vita, viviamo senza dogmi; poiché non possiamo vivere del tutto inerti » (*Pyrrh. hypot.* I, 19-22).

È chiaro che in queste spiegazioni si presuppone che ogni circostanza o condizione oggettiva, allegata dagli scettici nell'esposizione e impostazione dei loro punti di vista, era interpretata da essi come puramente fenomenica, e tale che potesse servire come guida per operare nella vita, e scegliere le azioni convenienti, in base alle

previsioni fenomeniche che permette. Lo si suppone, certo, ma non lo si dichiara in modo esplicito. E pertanto, ogni volta che troviamo, come motivo delle conclusioni relativistiche e della sospensione del giudizio, il ricorso a condizioni oggettive, come nell'esempio citato dei tre elementi concorrenti nel giudizio secondo Carneade, dobbiamo riconoscere per lo meno una certa ambiguità; e nonostante le altre dichiarazioni di Carneade intorno all'indiscernibilità soggettiva della rappresentazione falsa rispetto alla vera, non possiamo sentirci autorizzati ad interpretare questo ricorso a condizioni oggettive in un coerente significato fenomenistico (cioè soggettivistico), anziché nel significato piú immediato e comune, di riconoscimento di una realtà oggettiva, che condiziona le stesse esperienze soggettive.

Tale incongruenza (o piuttosto ambiguità), non è, tuttavia, particolare di Carneade, perché caratterizza ugualmente una parte della nota serie dei dieci motivi (τρόποι) della sospensione del giudizio, sistematizzata da Enesidemo, ma che in parte era andata formandosi a poco a poco prima della stessa fondazione della scuola pirroniana, per via delle anticipazioni parziali dello scetticismo offerte da precursori come Protagora, Gorgia, Democrito, i cirenaici. E potremmo pertanto domandarci se Sesto Empirico, quando (*Pyrrh. hypot.* I, cap. 14, 36) dichiara che questi dieci motivi derivano dagli scettici « piú antichi », vuole solamente (come si suole interpretare: cfr. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, p. 277) considerare antico Enesidemo, che invece Aristocle, probabile contemporaneo di Sesto, considera « recente » (cfr. Aristocl. ap. Euseb. *Praep. evang.* XIV, 18, 29), ovvero pensa al progressivo processo storico di formazione della serie dei tropi.

Certamente questa serie con Enesidemo si riduce a sistema ed entra nella tradizione essenziale dello scetti-

cismo posteriore, esercitando il suo influsso anche su filosofi di diverso orientamento, come Filone ebreo [1], che accoglie ed esprime in forma efficace (*De ebrietate*, 171-206; *De Josepho*, 125-142 e 145-7; *De somniis*, 21-24, 30-34) nove di questi motivi, per utilizzare la conclusione scettica della sospensione del giudizio, nel campo della conoscenza sensibile e intelligibile, come preludio e premessa all'esigenza di una conoscenza superiore, raggiungibile unicamente per la via della rivelazione e della fede.

L'enunciazione dei dieci motivi si accompagna in Sesto Empirico alla dichiarazione della possibilità di ridurli a tre, che riproducono parzialmente quelli di Carneade già ricordati, e che sono per Sesto il giudicante, il giudicato e ciò che risulta da entrambi, che è la relazione, che sostituisce qui « il mezzo attraverso il quale si giudica », di cui parlava Carneade. Al giudicante Sesto riferisce i primi quattro motivi di Enesidemo (differenze tra gli animali, tra gli uomini, tra le sensazioni, tra le circostanze); al giudicato il settimo (qualità e composizioni degli oggetti) e il decimo (influssi delle istituzioni, dei costumi, delle leggi, delle credenze mitiche e delle opinioni dogmatiche); alla relazione il quinto (posizioni,

---

[1] VON ARNIM (*Quellenstudien zu Philo von Alexandria: Philo u. Aenesidem.*, in *Philolog. Untersuch.* XI, Berlin, 1888, pp. 101-140) dimostrò che Filone ci dà una redazione dei tropi di Enesidemo (dove questi sono, come in ARISTOCLE ap. EUSEB. *Praep. evang.* XIV, 18, 11, solo 8 o 9) anteriore a quella usata poi da Sesto Empirico (che contiene 10 tropi): il che permette di risolvere il problema dell'incerta cronologia di Enesidemo, localizzandola nella 2ª metà del I sec. a. C. Come scrisse BRÉHIER (*Les idées philos. et relig. de Philon d'Alex.*, 3ª ed., 1950, p. 40) relativamente al *De ebrietate*, « Philon n'a donc fait sans doute dans ce passage et dans *les passages voisins* (du § 162 au 206) que copier un traité sceptique d'Énésidème ou de ses élèves ». L'enumerazione filoniana (come quella di Aristocle), oltre a dare solo 8 o 9 dei 10 tropi dell'enumerazione di Sesto, li dispone anche in un ordine di successione differente: cfr. BROCHARD, op. cit., p. 259 sgg.; ROBIN, op. cit., p. 154; DAL PRA, op. cit., p. 282.

intervalli, luoghi), il sesto (le mescolanze), l'ottavo (rapporto) e il nono (la frequenza e ripetizione continua o la rarità ed eccezionalità del fenomeno) (cfr. *Pyrrh. hypot.* I, cap. 14, 36-39). Riduzione evidentemente arbitraria sotto molti aspetti, e che rivela la mancanza di una distinzione chiara tra il soggettivo e l'oggettivo, ossia tra il puramente fenomenico e quello che si suppone reale in sé.

Soggettivi dovrebbero essere infatti i motivi che Sesto mette in rapporto col soggetto giudicante; ma già nella spiegazione del primo (differenza tra gli animali), ciò che si mette in rilievo sono principalmente i dati oggettivi delle differenze nel modo della loro generazione, nella loro costituzione somatica e nella condizione dei loro organi sensitivi. La conclusione della differenza di impressioni soggettive, che si suppone come conseguenza di queste differenze oggettive, vuole certamente presentarsi come risultato di un'illazione analogica, che paragona i caratteri somatici di certe specie di animali con certe condizioni patologiche (itterizia, occhi iperemici, etc.) e anche con l'utilizzazione di certi strumenti (specchi concavi o convessi, etc.) da parte degli uomini, i quali son portati in tal modo a sperimentare impressioni soggettive differenti da quelle abituali. Ma è evidente che in tale illazione analogica si prendono le suddette condizioni oggettive in funzione di cause che come producono nell'uomo gli effetti da lui provati, cosí debbono produrli ugualmente e necessariamente negli animali.

Gli scettici non potevano certo disconoscere che le sensazioni degli animali sono impenetrabili per gli uomini, in base allo stesso principio cirenaico (che lo stesso Sesto Empirico ci riferisce) dell'impenetrabilità reciproca dei medesimi soggetti umani per l'incomunicabilità delle rispettive sensazioni: « né egli riceve la sensa-

zione sperimentata dal suo prossimo, né il suo prossimo quella sperimentata da lui » (*Adv. math.* VII, 195).

E se riguardo agli uomini gli scettici ripetono con i cirenaici che i nomi che si impongono alle cose sono bensí comuni tra i diversi soggetti, ma le impressioni che questi hanno sono particolari di ciascuno, molto piú dovevano riconoscere tale impenetrabilità reciproca tra uomini e animali, la cui relazione è priva di quello stesso mezzo di comunicazione (per quanto imperfetto o illusorio lo si definisca), che è il linguaggio. Di modo che la conclusione della somiglianza o differenza tra le impressioni soggettive, dedotta dalla somiglianza o differenza tra certe condizioni oggettive, è un'evidente applicazione di quella relazione di causa ed effetto che gli scettici cercavano di eliminare dalle loro concezioni: cause si considerano i dati oggettivi, effetti le impressioni soggettive, che inoltre sono puramente supposte, perché irraggiungibili dalla nostra verifica. È evidente in tutto ciò (che comprende insieme il principio di causa e la teoria dei *segni indicativi*) la contradizione con i principî metodici dello scetticismo, che affermava l'esigenza di attenersi unicamente ai fenomeni come fenomeni, asserendo che « conosciamo unicamente ciò che sentiamo ».

L'unica parte di tutta l'argomentazione relativa alle supposte impressioni soggettive degli animali, che si può considerare compatibile con i principî metodici dello scetticismo, consiste nel ricorso alla differente maniera di reagire che ci appare tra i varî animali in rapporto ad un medesimo oggetto, che gli uni desiderano e gli altri fuggono (*Pyrrh. hypot.* I, §§ 55 sgg.); il fenomeno esteriore della reazione, su cui si fondano gli scettici, precorrendo una psicologia del comportamento, può essere preso come indizio del fenomeno interiore, cioè dell'impressione piacevole o meno che si suppone (per analogia con noi stessi) provata dagli animali, senza che si abban-

doni il principio di attenersi ai fenomeni e di non uscirne. Si tratta appunto di un'utilizzazione dei *segni memorativi*, che gli scettici riconoscono giustificata e che implica sempre un procedimento analogico. Tuttavia resta il paradosso di usare l'analogia, tra la constatata esperienza soggettiva umana e la supposta esperienza soggettiva degli animali, appunto per dimostrare la differenza reciproca che non permette conclusioni comuni per entrambi, pur essendo comuni gli oggetti.

Un'altra applicazione del principio di causa (contraddittoria nello scetticismo) appare nella spiegazione del secondo motivo (differenze tra gli uomini) quando si vuole dedurne la diversità delle impressioni soggettive dalle oggettive differenze somatiche, come accadeva nel caso delle differenze tra gli animali. Per gli uomini si attribuisce la differenza reciproca dei loro gusti al diverso prevalere degli umori nella loro costituzione organica (cfr. *Pyrrh. hypot.* I, § 80): che è la forma in cui si ripresentano le varietà del temperamento (κρᾶσις), menzionate già dalla medicina pitagorica e dalla δόξα parmenidea. Ma questa illazione segue una via che va dalle cose (temperamento umorale) ai fenomeni (impressioni sensibili); il che è un procedimento incompatibile con il principio scettico di attenersi unicamente ai fenomeni.

Tuttavia con la citata illazione, contraddittoria nello scetticismo, se ne mescola un'altra, coerente con esso, la quale vuole provare le differenze spirituali tra gli uomini usando un metodo di indagine che ripresenta una specie di « psicologia del comportamento ». La difficoltà, opposta ad una comparazione diretta delle impressioni soggettive dei diversi uomini per l'incomunicabilità di queste impressioni dall'uno all'altro soggetto, vale a dire per la loro impenetrabilità reciproca, messa già in evidenza dai cirenaici, e riconosciuta poi dagli scettici, è superata mediante un procedimento indiretto, che parte

dalle manifestazioni esteriori — azioni e dichiarazioni — degli uomini, utilizzandole come segni e indizî (cioè come segni memorativi) delle impressioni interiori. La divergenza tra le affermazioni dei dogmatici intorno a ciò che conviene seguire o fuggire, le osservazioni dei poeti sulle discordanze dei gusti umani, etc., sono citate come documenti della differenza nel comportamento dei varî uomini rispetto alle stesse cose; orbene, il desiderare e il fuggire sono rispettivamente connessi con il piacere e la ripugnanza, e questi a loro volta con l'opposizione tra le impressioni sensibili dei diversi uomini (op. cit. I, 85-87). Per questa via la conoscenza e il confronto reciproco delle impressioni soggettive, irraggiungibili direttamente per il loro carattere di interiorità, si conseguono indirettamente senza uscire dalla sfera dei fenomeni; e si mette in evidenza la funzione che adempie la soggettività nella relatività di tutte le conoscenze sensibili.

Non meno interessanti aspetti appaiono nella dimostrazione del terzo motivo della sospensione del giudizio, che consiste nella diversità tra i sensi di uno stesso soggetto umano. La constatazione delle diverse categorie di impressioni sensibili e il loro confronto reciproco possono realizzarsi qui direttamente per la loro appartenenza comune ad un unico e medesimo soggetto, talché restano messe in evidenza la loro eterogeneità e divergenza reciproche, in opposizione all'identità dell'oggetto al quale si riferiscono; e pertanto ben si può concludere l'impossibilità di stabilire la natura reale dell'oggetto in base a queste impressioni soggettive reciprocamente contrastanti (op. cit. I, 91-93).

Ma da questa eterogeneità, che aveva già portato Gorgia all'idea della decomposizione del soggetto sensibile in una molteplicità di soggetti senza comunicazione reciproca, corrispondenti a ciascuno dei sensi, nasce tra gli scettici un'idea anticipatrice della finzione applicata in

tempi moderni da Condillac nel suo *Traité des sensations*; vale a dire l'ipotesi di un soggetto, che abbia dalla sua nascita una parte sola dei cinque sensi che gli uomini posseggono. Come in Condillac l'ipotetica statua, ricevendo separatamente ciascuno dei sensi, o una parte sola dei cinque, conosce e concepisce il suo mondo unicamente dal punto di vista dei sensi che possiede, e con i caratteri che questi le rivelano, cosí anche l'uomo degli scettici, il quale per ipotesi possegga solamente tatto, olfatto e gusto, senza avere udito e vista, concepirà il suo mondo come una realtà che si può toccare, odorare e gustare, ma non vedere né udire (op. cit. I, 96).

Per cui gli scettici concludono, contro Aristotele, che nella realtà oggettiva potrebbero esistere molti altri caratteri irraggiungibili per l'uomo per mancanza dei sensi corrispondenti, cosí come potrebbe anche non esistere la molteplicità dei caratteri che appaiono ai diversi sensi, ed essere unicamente un'apparenza soggettiva varia, prodotta dalla differenza di impressioni che i varî sensi ricevono da una caratteristica unica e medesima, propria dell'oggetto.

Ma il motivo che maggiormente mette in rilievo l'influsso esercitato dalla soggettività nella conoscenza delle cose, è forse il quarto, detto « delle circostanze o maniere d'essere » del soggetto (cfr. *Pyrrh. hypot.* I, 100-15). Chiunque può trovarsi nello stato che si suole chiamare naturale o nel suo contrario; cioè essere sano, mentalmente o fisicamente, ovvero infermo, sotto l'uno o l'altro aspetto; cosí l'infermo può avere allucinazioni che il sano non prova, o impressioni sensibili (tattili, visive, gustative, etc.) assai diverse da quelle provate dal sano. Ma attribuire ai sani, in quanto tali, la percezione della realtà oggettiva e negarla agli infermi, in quanto tali, è cosa arbitraria: « come i sani si trovano in uno stato che è naturale per i sani e innaturale per gli infermi,

cosí anche gli infermi si trovano in uno stato che è innaturale per i sani, ma naturale per gli infermi, cosí che si deve prestar fede anche a loro, che si trovano, relativamente, in uno stato naturale» (op. cit. I, 103).

Tutto questo significa che le qualifiche di naturale e innaturale non possono prendersi in un senso assoluto o oggettivo, ma solo relativo e soggettivo: per chiunque è naturale il suo proprio stato, e innaturale il contrario; di modo che il criterio della naturalità risulta sempre eminentemente soggettivo, contrariamente a quanto di solito si pensa. Le cose sono pertanto per ciascun soggetto tali quali gli appaiono; il che ci rimanda al lemma protagoreo: l'uomo è misura delle cose che sono in quanto sono, e di quelle che non sono in quanto non sono. In tal modo accade alle cose di essere o non essere, non in un senso assoluto (in sé e per se stesse) e oggettivo, ma in un senso relativo al soggetto; relativo, per esempio, allo stato di veglia o di sonno del soggetto; oppure accade ad esse di esser differenti in rapporto alle differenze d'età dei soggetti, le quali significano differenze di vivacità nelle loro impressioni, differenze dei loro gusti e appetiti, etc. Le cose appaiono diversamente al soggetto in movimento e in riposo; diversamente all'affamato e al sazio, all'ebbro e al sobrio; diversamente in rapporto alle predisposizioni determinate da impressioni precedenti (uno stesso vino dà una impressione di acido a chi ha mangiato datteri, e di dolce a chi ha mangiato noci o ceci abbrustoliti; l'atrio del bagno sembra caldo a chi arriva dal freddo esteriore e freddo a chi esce dal calore del bagno); diversamente in rapporto al carattere personale (per es. del valoroso e del pusillanime) o alla condizione momentanea, di allegria o di dolore, in cui il soggetto si trova.

Ma dato che ognuno deve trovarsi sempre in una situazione determinata, diversa da altre, le sue impres-

sioni saranno sempre relative alla sua situazione soggettiva, cioè ogni conoscenza sarà sempre relativa al soggetto.

In genere dunque, nonostante le osservazioni critiche anteriormente espresse nei confronti del primo motivo e di parte del secondo, ci sembra che Sesto giustamente abbia riunito i quattro primi motivi nella categoria di quelli dipendenti dal soggetto giudicante. Meno persuasiva appare la determinazione delle altre due categorie, quella dei motivi dipendenti dall'oggetto giudicato e quella dei dipendenti da entrambi i termini, soggetto e oggetto, al tempo stesso.

Rispetto a questi ultimi, infatti, il 5° motivo presenta, con gli intervalli (o distanze) le posizioni e i luoghi, tre elementi che non sono mostrati come dipendenti ugualmente e contemporaneamente da entrambi i termini, soggetto e oggetto, ma che appaiono divisi tra i due, essendo le distanze in rapporto alla condizione del soggetto in tutti gli esempi dati, mentre le posizioni e i luoghi sono considerati unicamente nell'oggetto. Analoga situazione nei confronti del sesto motivo: le mescolanze appaiono considerate solo in modo oggettivo ed esteriore, tanto nelle cose percepite quanto negli organi della percezione; di modo che non appare una vera differenza di specie rispetto al settimo motivo (quantità e costituzione degli oggetti), che appunto Sesto fa dipendere solo dall'oggetto percepito [1].

L'ottavo invece (la relazione) dovrebbe rimandare al soggetto per entrambe le forme di relatività che distin-

---

[1] Giustamente osserva il DAL PRA, op. cit., p. 286: «I tropi quinto, sesto e settimo si riferiscono tutti all'azione di fattori esterni sulla rappresentazione, e si richiamano o alle condizioni stesse in cui si trova la cosa di cui si ha rappresentazione, oppure ad elementi dello stesso soggetto in quanto considerati come esteriori alla rappresentazione presa per se stessa e come situazione immediata della coscienza».

gue, cioè non solo per quella affermata nei confronti del giudicante (animale e uomo), ma anche per le relazioni (di posizione, di somiglianza, di opposizione, etc.) che sono affermate nei confronti di altri oggetti e che possono essere affermate solo da un soggetto, che metta in rapporto tra loro gli oggetti della sua percezione. Tuttavia Sesto non mostra di rendersi conto di questa esigenza implicita sempre in ogni rapporto, di poter essere affermato unicamente da un soggetto. Ugualmente per ciò che concerne il motivo nono (la frequenza abituale o la rarità eccezionale dei fenomeni percepiti), Sesto non sembra avvertire che ha senso solo rispetto ad un soggetto e alla sua esperienza, e non rispetto alla realtà oggettiva considerata in se stessa senza presupporre la presenza di un soggetto e la relazione ad esso.

Ma soprattutto stupisce il veder classificato come relativo all'oggetto giudicato il decimo motivo: le istituzioni, le usanze, le leggi, le credenze mitiche, le opinioni dogmatiche, etc., che pure lo stesso Sesto dichiara attinenti specialmente ai fatti morali (*Pyrrh. hypot.* I, 145). Tutte le discordanze messe in evidenza in questo decimo motivo: tra istituzione e istituzione, tra costume e costume, etc., di popoli o individui diversi, cosí come tra usanze e leggi, tra credenze mitiche e istituzioni, tra opinioni dogmatiche e leggi, etc., Sesto dice che esistono « nelle cose », senza rendersi conto che sono opposizioni che dipendono dai soggetti ed esistono unicamente in essi.

Pertanto se a volte, come è stato osservato a proposito del primo e del secondo motivo, gli scettici sembrano considerare come soggettivi elementi che sono in realtà oggettivi, altre volte invece, come appare nel decimo motivo, indicano come oggettive, erroneamente, condizioni che appartengono in tutto alla soggettività. In tutti i modi, nonostante questi errori e queste contra-

dizioni, è certo che mediante i loro dieci motivi di sospensione del giudizio gli scettici hanno contribuito in modo efficace a mettere in rilievo la funzione della soggettività nella conoscenza.

Tutti i motivi esaminati riappaiono in Sesto nella discussione del secondo dei tre pretesi criterî di verità: il criterio per il quale (l'uomo), il criterio per mezzo del quale (la sensibilità e l'intelligenza) e il criterio secondo il quale (la rappresentazione) (cfr. libro II, §§ 21-29). E dopo aver utilizzato, nella confutazione del criterio « per mezzo del quale », gli argomenti usati dai dieci motivi di Enesidemo, continua, nella confutazione del terzo criterio (« secondo il quale »), il ricorso al soggettivismo affermato già dai cirenaici, cioè all'impossibilità per il soggetto di uscire dalla sua soggettività per mettersi in contatto effettivo con una realtà oggettiva.

« Se pur concedessimo che la rappresentazione si comprende, non si potrebbe mai secondo essa giudicar le cose. Poiché l'intelligenza non si applica di per sé agli oggetti né concepisce di per sé le rappresentazioni, ma per mezzo dei sensi; e i sensi non comprendon gli oggetti esterni, ma se mai solo le proprie affezioni; e la rappresentazione dunque sarà dell'affezione del senso, che differisce dall'oggetto, giacché non è la stessa cosa il miele e la sensazione di dolce né l'assenzio e la sensazione di amaro che io ricevo, ma è cosa differente.... E neppure si può affermare che l'anima per mezzo delle affezioni sensibili comprenda gli oggetti esteriori per essere le affezioni dei sensi simili a quegli oggetti esterni. Infatti per che via saprà l'intelletto se le affezioni del senso sian simili agli oggetti sentiti, non venendo mai a contatto con oggetti esterni né rivelandogliene i sensi la natura, ma solo le proprie affezioni? » (*Pyrrh. hypot.* II, 72-74).

Questo fenomenismo soggettivistico, sviluppato pure

in *Adversus dogmaticos*, I, 354-358, ha lí un complemento nella riduzione a pura sensibilità della stessa intelligenza in quanto si applica ai dati sensibili, cioè alle affezioni della sensibilità; per questa via si afferma completamente il carattere fenomenico e soggettivo di tutte le conoscenze umane relative alla cosí detta realtà oggettiva.

« Poiché se l'intelligenza percepisce le affezioni della sensibilità, sarà sensibilità. Infatti, ciò che è capace di un'affezione visiva, si muove nel senso di vedere, e muovendosi nel senso di vedere, è vista. E ciò che è capace di un'affezione auditiva, si muove nel senso di udire, e ciò che si muove nel senso di udire, è udito. E cosí via per gli altri sensi. Pertanto l'intelligenza, se percepisce l'affezione di ogni senso, si muove in modo sensitivo, e muovendosi in tal modo, è senso. E se è senso è irrazionale, e facendosi irrazionale, cesserà di essere tuttavia intelligenza, e non essendo intelligenza, non percepirà piú come intelligenza l'affezione della sensibilità ».

Qui si inverte la posizione di Aristotele, che nella sua teoria del senso comune (*De an.* 426 b) diceva che questo senso, mettendo in rapporto le sensazioni tra loro, è sensibilità e intelligenza al tempo stesso; gli scettici, invece, tolgono il carattere d'intelligenza alla stessa attività intellettuale quando si applica a dati sensibili. Il motivo di questa trasformazione radicale della posizione di Aristotele poggia su una doppia esigenza inerente all'empirismo integrale degli scettici posteriori: 1) quella di negare il finalismo aristotelico, che nel grado inferiore (sensibilità) vedeva la potenza del grado superiore (intelligenza) con la sua tendenza intrinseca verso l'atto; contro il che l'empirismo antifinalistico cerca di fare una riduzione pura e semplice, e senza residuo, dal preteso grado superiore alla realtà del grado inferiore; 2) quella di negare alla conoscenza intellettiva che si riferisce alla realtà oggettiva, ogni possibilità di posse-

dere un valore universale oggettivo, riducendolo a pura conoscenza sensibile, che è unicamente conoscenza di affezioni individuali, cioè totalmente soggettiva.

Insomma, pur tra esitazioni e contradizioni, la tendenza essenziale del fenomenismo scettico è rivolta ad una riduzione di tutta la cosí detta conoscenza della realtà oggettiva a pura soggettività [1]; di modo che gli scettici meritano di esser posti a fianco dei cirenaici come filosofi che hanno fatto del soggetto il centro della loro gnoseologia.

h) *Filone e Proclo.*

Abbiamo ricordato precedentemente il profitto tratto dai motivi dello scetticismo da parte della filosofia mistica di Filone ebreo (v. i luoghi indicati di *De ebrietate, De Josepho, De somniis*, e anche *De cherubim* e *De migratione Abrahae*, passim). Filone si appoggia alla relatività di ogni conoscenza sensibile e alla dipendenza in cui le percezioni si trovano non solo rispetto alle cose e alla loro oscurità e al loro flusso incessante (cfr. § 167 del *De ebriet.*), ma anche e piú rispetto alle disposizioni soggettive (§ 175 sgg.), per concludere con gli scettici la conseguente necessità di sospendere il giudizio, ma come premessa per affermare la necessità della fede, della rivelazione e della grazia divina che permettano di arrivare ad una conoscenza vera. Questa conoscenza, infatti, che deve essere conoscenza della realtà eterna, non può esser raggiunta dall'uomo da solo, perché tutta la sua capacità concettuale è limitata dal suo modo d'essere soggettivo. A questo proposito Filone approfondisce ulteriormente l'idea della relatività della cono-

[1] Il che per certo non implica alcuna negazione dell'esistenza della realtà oggettiva, intorno a cui gli scettici sospendono il giudizio: la loro indagine si riferisce unicamente alla nostra conoscenza, non all'esistenza in sé della realtà.

scenza, applicandola ad ogni conoscenza, ivi compresa quella intellettuale, e mettendo in evidenza che ogni concezione non è né può essere relativa all'oggetto concepito, ma al soggetto che concepisce. Osserva dunque Filone nel suo *De confusione linguarum*, n. 21, che « come noi non possiamo sorpassare noi stessi, ma concepire unicamente in base alla nostra maniera d'essere [1], solo secondo questa possiamo raggiungere le concezioni intorno all'essere increato ».

E questo era un principio relativistico che si poteva applicare non solo alla concezione dell'essere increato, ma anche a quella di qualsiasi altro essere diverso da noi, e si opponeva all'esigenza espressa da Aristotele, che in ogni atto di conoscenza, sia sensibile (*De an.* III, 2, 425 b, 26 sg.), sia intelligibile (*De an.* III, 7, 431 b, 17; *Metaph.* XII, 7, 1072 b, 21), soggetto e oggetto devono identificarsi e costituire un atto unico e medesimo [2]. Lo scetticismo approfitta poi appunto di questa esigenza per giungere a negare, con Sesto Empirico (*Adv. dogm.* I, 284 sg.), che l'uomo possa comprendere se stesso, perché la comprensione dovrebbe essere un'assimilazione del soggetto all'oggetto, nella quale il soggetto dovrebbe essere impressionato secondo il modo dell'oggetto; ma allora resterebbe solo l'oggetto, e non ci sarebbe piú né soggetto né comprensione. Questa situazione, appunto, è quella che Filone e tutta la mistica dicono che si attui nel rapimento dell'estasi, che è annientamento del soggetto e del suo pensiero, e supera per questa via l'impotenza della conoscenza intellettuale, che mantiene la di-

[1] ἀπὸ τῶν ἡμῖν αὐτοῖς συμβεβηκότων: a partire da ciò che ci accadde, cioè della situazione o modo d'essere nella quale ci troviamo noi stessi, che è quella di esseri creati o mortali, la cui natura è distinta e opposta a quella dell'essere increato ed eterno. In forma embrionale tale idea poteva riconoscersi nel lemma della saggezza gnomica: « mortale, pensa solo a cose mortali ».

[2] Cfr. Bruno Nardi, *Soggetto e oggetto del conoscere nella filosofia antica e medievale*, Ed. Universale, Roma, 1951, p. 5 sg.

stinzione tra soggetto e oggetto. Tuttavia il principio generale della gnoseologia relativistica che ispirava la suddetta affermazione filoniana — che cioè la conoscenza è relativa al soggetto conoscitivo anziché all'oggetto conosciuto — applicandosi alla relazione tra due termini come l'uomo e Dio, suscettibili di essere ciascuno ugualmente soggetto e oggetto della conoscenza dell'altro, conteneva in sé una possibilità ed una esigenza di estensione ad entrambi. E tale estensione troviamo poi infatti nella *Institutio theologica*, di Proclo, dove i capitoli 140-143 pongono un problema analogo a quello posto da Filone, e il cap. 124 il problema inverso (della conoscenza che ha Dio degli esseri inferiori).

In Proclo il problema della conoscenza di Dio raggiungibile dall'uomo si allarga nell'altro, piú generale, della possibilità, che hanno gli esseri inferiori, di una partecipazione al divino, la quale tuttavia implica la conoscenza di Dio come sua forma o elemento essenziale. Dice Proclo (cap. 140): le potenze divine si estendono dovunque; e nella loro onnipresenza si offrono allo stesso modo in partecipazione ad ogni essere che sia preparato (ἕτοιμον), al quale non si presentano in un dato momento, restando prima assenti, ma sono sempre ugualmente presenti. Tuttavia (osserva il cap. 142) a questa perenne presenza degli dèi non corrisponde un'eguale presenza costante degli esseri inferiori, « bensí questi partecipano della presenza di quelli ciascuno secondo la propria disposizione e potenza: alcuni in modo uniforme e altri molteplice; gli uni nell'eternità e gli altri nel tempo; gli uni incorporalmente, gli altri in modo corporeo. Orbene, è necessario che la diversa partecipazione loro derivi o dalla differenza del partecipante o da quella del partecipato. Ma il divino ha sempre la stessa disposizione ed è separato da tutto e senza mescolanza. Resta pertanto che la variazione sussista nel partecipante, e

che sia negli esseri il fatto di non essere uguali, ma di essere presenti agli dèi gli uni in un modo e gli altri in un altro. Cosí che, pur essendo quegli (dèi) presenti a tutti allo stesso modo, questi tutti non sono allo stesso modo presenti a quelli, ma ciascuno come può; e nella maniera in cui sono presenti, in questa godono di quelli. Infatti, la partecipazione si realizza secondo la misura (μέτρον) della loro presenza ». In tal modo ritorna la parola di Protagora: il soggetto, per la sua disposizione e maniera di rivolgersi all'oggetto, diventa la misura (μέτρον) della partecipazione e della conoscenza che consegue dello stesso oggetto. E se i soggetti sono inferiori alla partecipazione, « l'inettitudine dei partecipanti è causa del difetto dell'illuminazione divina; poiché per la propria impotenza, essa oscura anche questa. E oscurandosi quell'illuminazione, qualche cosa di diverso sembra ottenere il dominio; ma non per il proprio potere, bensí per l'impotenza del partecipante, che sembra ribellarsi alla forma divina d'illuminazione » (cap. 143).

Questi capitoli di Proclo presentano, dunque, in forma piú generale — applicando ad ogni forma di partecipazione ciò che Filone diceva della conoscenza — il principio che la relazione tra soggetto umano (o naturale) e oggetto divino dipende dalla condizione del primo anziché dalla natura del secondo. Ma, oltre a ciò, in Proclo questa affermazione ha il suo complemento (necessario per convertirla in un principio universale che comprenda ogni conoscenza, umana e sovrumana allo stesso modo) in un'altra affermazione analoga relativa alla conoscenza divina degli esseri particolari e mortali. Scrive infatti Proclo nel cap. 124 della *Institutio theologica*: « Ciascun Dio conosce indivisibilmente le cose divisibili, extratemporalmente le temporali, necessariamente le contingenti, immutabilmente le mutevoli: insomma tutte in modo piú perfetto che secondo l'ordine proprio loro.... È evi-

dente, senza alcun dubbio, che la conoscenza degli esseri inferiori esisterà negli Dei non secondo la natura degli esseri inferiori, ma secondo l'egregia perfezione degli Dei stessi ».

Il soggetto temporale, imperfetto, limitato (dice Filone e ripete Proclo) può per se stesso concepire l'Essere eterno, perfetto, infinito solo in modo temporale, imperfetto, limitato; ma il soggetto eterno perfetto e infinito (aggiunge Proclo) può concepire le cose temporali, imperfette e limitate unicamente in modo eterno, perfetto, infinito.

Quidquid recipitur (dirà la scolastica) *ad modum recipientis recipitur*; ovvero: *cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis.* Tuttavia l'antichità, con Filone e Proclo, aveva anticipato l'affermazione di questo principio, che la conoscenza dipende dal soggetto conoscitivo, piú che dall'oggetto conosciuto.

Capitolo IV.

L'ATTIVITÀ SINTETICA DEL SOGGETTO RICONOSCIUTA COME CONDIZIONE DELLA CONOSCENZA

Delle quattro forme di riconoscimento della funzione esercitata dal soggetto, che abbiamo distinto nella gnoseologia antica, questa quarta, relativa all'attività sintetica dello spirito considerata come *conditio sine qua non* di ogni conoscenza, è quella che ha minor numero di rappresentanti (benché di prim'ordine) e meno ampî sviluppi; e tuttavia non ha minor importanza delle altre tre, e forse si può considerare come la piú essenziale tra tutte.

Il punto di partenza per questo riconoscimento del soggetto lo abbiamo già trovato nella forma estrema che il fenomeno sensistico aveva raggiunto con Gorgia, che alla riduzione di ogni conoscenza possibile alla sensazione aggiungeva la sua incomunicabilità non solo dall'uno all'altro soggetto, o dall'uno all'altro momento della soggettività individuale, ma anche dall'una all'altra delle forme simultanee della sensibilità nelle quali egli scomponeva il soggetto sensibile. Questo soggetto diveniva in tal modo molteplice per la separazione delle diverse categorie di sensazioni in compartimenti stagni reciprocamente incomunicanti; e da questa pluralità soggettiva Gorgia faceva derivare anche una pluralità degli oggetti appresi rispettivamente dai varî sensi, considerandoli reciprocamente separati al pari delle sensazioni delle di-

verse categorie, per mancanza di un mezzo di comunicazione mutua o di un potere unificatore che formasse ciò che poi i « raffinati » — che Platone ricorda nel *Teeteto* — chiamano « complesso » (ἄθροισμα) di sensazioni, individuato da un nome d'oggetto (pietra, cavallo, uomo, etc.).

I « raffinati », tuttavia, non spiegavano per che via o mezzo si potesse produrre tale unificazione, che essi sembravano considerare quasi automatica; ma il problema posto dalla teoria di Gorgia, che era (come apparirà evidente nel sensismo francese del sec. XVIII, con Diderot e piú ancora con Condillac) problema intrinseco al fenomenismo sensistico e sua conseguenza, pur essendo trascurato dai « raffinati », si presenta in tutta la sua gravità ed urgenza alla riflessione gnoseologica di Platone, quando nel *Teeteto* sviluppa la critica dell'empirismo sensistico.

a) *Platone e l'attività sintetica dell'anima.*

Nel *Teeteto*, 184 b sgg., Platone prende evidentemente il suo punto di partenza dalla posizione di Gorgia, respingendo la concezione che attribuisce ad ogni senso per se stesso l'apprendimento diretto ed esclusivo delle sue sensazioni, e suppone che tutti questi sensi, che hanno la loro sede in uno stesso uomo, restino distinti e separati reciprocamente nella loro rispettiva attività funzionale, come nel celebre « cavallo di Troia » erano distinti e separati l'uno dall'altro, fisicamente e spiritualmente, i guerrieri greci che si erano nascosti nel suo interno, per poter penetrare mediante questo inganno nella città assediata. Il probabile significato di questo paragone sembra consistere nell'impostazione che presenta, di un'esigenza di vincolo reciproco unificatore per il conseguimento del fine comune che si attribuisce tanto ai sensi situati nello stesso corpo individuale, quanto ai guerrieri

posti nello stesso cavallo di legno; il qual fine è l'apprendimento conoscitivo della realtà esteriore per i sensi, e la cattura della città assediata per i guerrieri. Se si parte, in entrambi i casi, da esistenze singole separate, non basta la mera collocazione di esse in un unico e medesimo ricettacolo per rendere possibile ai sensi o ai guerrieri la necessaria unità del fine che si propongono, dell'azione che dispiegano per raggiungerlo e dei risultati che possono ottenere. Come non può per i guerrieri essere principio unificatore il cavallo di legno in cui sono racchiusi insieme, così neppure per i sensi può esser principio unificatore il corpo in cui sono collocati tutti, se in questo corpo ogni senso esiste e agisce per se stesso, nella sua distinzione e separazione rispetto agli altri. Si esige pertanto una mediazione tra loro; si rende necessaria un'unica potenza o facoltà, alla quale tutti siano sottomessi come organi della sua azione.

Questo significato probabile del paragone con il cavallo di legno resta confermato come evidente e certo da tutto ciò che segue nel dialogo.

Il problema, di apparenza puramente grammaticale e stilistica, che Socrate pone a Teeteto (184 b c): se si deve dire che la visione dei colori bianco e nero e l'audizione dei suoni acuti e gravi è ottenuta « *dagli* occhi e *dalle* orecchie », o piuttosto « *per mezzo* degli occhi e delle orecchie », implica in sé un profondo problema filosofico: sono gli occhi e le orecchie e gli altri sensi quelli che apprendono, ciascuno da sé, le proprie sensazioni (come suppone la filosofia sensistica), ovvero questi sensi sono, come pensano gli spiritualisti, soltanto gli strumenti od organi, per mezzo dei quali l'anima coglie le impressioni sensibili, radunandole tutte in se stessa? Nel primo caso le sensazioni particolari restano divise in categorie diverse, che rimangono ciascuna separata dalle altre e chiusa nel proprio senso, come ciascuno dei

suddetti guerrieri ellenici nella propria persona e armatura individuale. Nel caso contrario, se il senso non è nulla piú che lo strumento per mezzo del quale le sensazioni sono apprese dall'anima, questa si presenta come il centro unico dal quale e verso il quale procedono tutti i raggi che lo legano a tutti i punti della periferia; e in luogo di una separazione di compartimenti stagni senza comunicazione nel corpo, ci si presenta una convergenza e una comunicazione reciproca, nell'anima, di tutte le impressioni, per quanto differenti siano tra loro.

« Tutte queste (dice Platone) tendono insieme verso un'unica forma (ἰδέα), sia che si debba chiamarla anima (ψυχή) sia che si debba chiamarla in altro modo, *dalla* quale, *mediante* questi sensi come mediante organi, abbiamo le sensazioni di tutto ciò che è sensibile » (*Teeteto*, 184 d).

Il problema di apparenza grammaticale, posto precedentemente, si rivela cosí come un problema filosofico d'importanza fondamentale, la cui soluzione si trova nella scoperta dell'unità e continuità della coscienza, ossia del soggetto. « Perché, allora (domanda Socrate), voglio renderti evidente la differenza tra queste espressioni? per vedere se c'è in noi un principio unico e medesimo, per il quale arriviamo ad apprendere mediante gli occhi gli oggetti bianchi e quelli neri, e mediante gli altri organi certe altre proprietà diverse » (184 d). Si afferma, in altre parole, l'esigenza di superare, mediante il principio dell'unità e identità della coscienza nel soggetto, le due posizioni in cui si era posto il sensismo, con Gorgia da un lato e con i « raffinati » dall'altro; fermandosi il primo alla distinzione dei sensi, che giungeva ad una separazione e incomunicazione reciproca delle diverse categorie di sensazioni, per mancanza di un principio unico e medesimo, che agisse come centro di convergenza e potere unificatore; e asserendo i secondi la formazione dei « com-

plessi » di sensazioni in corrispondenza dei cosí detti oggetti, ma senza spiegare tale formazione né renderla comprensibile per mancanza di un punto d'appoggio; il quale non poteva essere costituito dal nome mediante cui si indica il cosí detto oggetto, posto che questo nome si applica al complesso di sensazioni e pertanto lo presuppone precedentemente formato. Occorre dunque cercare un principio unificatore; e la prima domanda di Socrate è la seguente: può questo principio esser costituito dal corpo individuale, al quale appartengono come organi i diversi sensi? « Dimmi, dunque: gli organi per mezzo dei quali senti il caldo e il duro e il leggero e il dolce, non li metti ciascuno come organo del corpo? o di qualcosa di diverso? — Di nessun'altra cosa diversa » (184 e).

Ma gli organi nel corpo (si è già visto) sono reciprocamente separati come i guerrieri nel cavallo di legno; e come ciascuno ha la sua propria facoltà, cosí anche le facoltà sensibili restano separate e distinte, di modo che l'una di esse non può mai avere qualcuna delle sensazioni che appartengono ad un'altra. E cosí con il corpo restiamo ancora nella posizione di Gorgia, della reciproca mancanza di comunicazione tra i diversi tipi di sensazioni. « Vorrai certamente assentire a ciò: che quel che si sente per mezzo di una facoltà è impossibile che si senta mediante un'altra facoltà diversa, come per esempio ciò che si coglie per mezzo dell'udito non può essere appreso per mezzo della vista, o viceversa ciò che si apprende per mezzo della vista non è possibile per mezzo dell'udito. — Come, dunque, potrei negarlo? » (184 e-185 c).

Questo carattere specifico dei sensi, che divide le sensazioni rispettive in categorie separate, non permettendo a nessuna, di quelle che appartengono ad una categoria, di entrare in qualche modo in una delle altre categorie, produce per se stesso questa reciproca mancanza di co-

municazione e quella separazione degli oggetti rispettivi che Gorgia aveva rilevato. Ma ciò che Gorgia escludeva, e che affermavano invece i « raffinati », cioè la formazione dei « complessi » di sensazioni, si presentava come un fatto d'esperienza comune, costantemente comprovato e confermato dal linguaggio e che solo ha bisogno di una spiegazione [1].

Nella formazione di questi complessi sembrano riunirsi due o piú delle apparenze oggettive semplici (che Gorgia separava) a costituire un oggetto unico complesso, come parti o aspetti o elementi della sua composizione; e in tale riunione non solo si trovano giustapposte, ma vincolate reciprocamente da relazioni varie. Contemplandole insieme, il nostro pensiero applica a tutte un insieme di punti di vista comuni; il che non può essere opera dell'uno o dell'altro degli organi sensitivi, né può essere una sensazione appresa mediante uno di essi. « Se dunque tu pensi qualcosa intorno ad entrambi gli oggetti [quello visto e quello udito], non puoi pensarlo mediante l'uno o l'altro [degli organi sensitivi], né d'altro lato puoi avere una sensazione intorno ad entrambi [insieme] mediante l'uno o l'altro dei due sensi. — È chiaro che no » (185 a).

Pensar qualcosa su entrambi, dunque, senza che possano entrambi esser dati insieme da un solo e medesimo senso, significa riunire in una relazione di coesistenza i due oggetti che due sensi diversi presentano separatamente; il che implica l'attribuzione contemporanea dell'esistenza all'uno e all'altro; e con ciò appare una prima

[1] Ad una soluzione di questo problema Platone si era già avvicinato nel *Carmide*, 167-8, proponendo l'idea di una sensazione delle sensazioni, e di se stessa, che tuttavia non avesse conoscenza degli oggetti di quelle. Quest'ultima condizione lo faceva inclinare verso il ripudio di tale concezione come assurda, e gli impedí di approfittarne nel *Teeteto*, ma è probabile, come osservò D. Ross nel suo *Aristotele*, che di lí venisse allo stagirita un suggerimento per la sua teoria del senso comune (v. oltre p. 359).

idea o condizione comune (quella dell'esistenza) pensata per entrambi. « Sulla voce e sul colore, presi tutti due insieme, questa stessa cosa in primo luogo tu pensi, che esistono entrambi. — Sí ».

Ma questa prima idea comune, la cui applicazione significa il passaggio dalla pura ricezione delle impressioni sensibili ad un atto di conoscenza delle stesse, porta con sé necessariamente l'applicazione di altre idee insieme; a cominciare dall'affermazione della distinzione reciproca dei due termini e dell'identità di ciascuno con se stesso. « Non pensi pertanto anche che ciascuno è diverso dall'altro, ma identico a se stesso? — Come no? ». E inoltre l'opposizione tra l'atto di pensiero che li riunisce e i dati della sensibilità che li presentano separatamente, implica in se stessa due nozioni numeriche in contrasto: « E anche che entrambi insieme sono due, ma ciascuno da sé è uno? — Anche questo ». E al tempo stesso, mettendoli in relazione, cioè unificando nella relazione la dualità dei termini, si mette in evidenza nella nostra contemplazione la loro somiglianza o diversità reciproca: « Non sei capace, inoltre, di osservare se sono diversi o simili tra loro? — Può essere ».

In tal modo appare che il passaggio dalle sensazioni separate alle quali si arrestava Gorgia, alla conoscenza unitaria, la cui realizzazione i « raffinati » presupponevano senza spiegarla né analizzarla, include in sé l'applicazione di tutto un complesso di idee: essere, alterità e identità, dualità e unità, diversità e somiglianza, etc. Abbiamo cosí tutto un elenco di categorie, di cui dobbiamo ricercare la provenienza e l'organo di apprendimento. « Orbene, tutte queste cose per qual mezzo le pensi intorno a questi oggetti citati? Poiché non è possibile né per mezzo dell'udito né per mezzo della vista apprendere ciò che è comune intorno a codesti oggetti » (185 b).

La stessa conclusione si conferma aggiungendo, nella formazione dell'insieme, altre sensazioni alle due citate (visiva e uditiva); come, per esempio, volendo verificare se i due oggetti della vista o dell'udito, considerati insieme, hanno o no la proprietà di essere salati; il che non può essere esaminato né mediante la vista né mediante l'udito, ma solo mediante il gusto (185 c). Di modo che, siano due o siano di piú le impressioni sensibili riunite nell'insieme, il problema essenziale resta sempre lo stesso: posto che nessuno dei sensi può penetrare nel terreno degli altri, qual'è la facoltà che può stabilire e giudicare tutte queste relazioni reciproche tra sensazioni appartenenti a sensi diversi? « Allora, qual'è la facoltà e per qual mezzo può mostrarti ciò che è comune a tutte le cose [in generale] e a queste [sensazioni in particolare], per cui affermi l'"è" e il "non è", e tutto ciò che ora domandavano intorno ad esse? A tutte queste [in complesso] quali organi attribuirai, per mezzo dei quali possa sentirle singolarmente quella parte di noi che sente? — Certamente vuoi dire l'essere e il non essere, la somiglianza e la dissomiglianza, l'identità e l'alterità, e inoltre l'uno e gli altri numeri riferiti a questi oggetti. È chiaro che anche il pari e il dispari e gli altri attributi che seguono a questi, vuoi domandare per mezzo di quale tra gli organi corporei possiamo sentirli con l'anima. — .... Sono queste, appunto, le cose che ti domando » (185 c d).

Qui giungiamo al punto decisivo del problema. Un organo fisico può unicamente essere mezzo di una categoria particolare di sensazioni; ma per ciò che è comune a tutte le categorie e che le mette in mutuo rapporto e che permette il giudizio su di esse, non ci può essere alcun organo particolare, bensí un apprendimento diretto da parte dello spirito soggettivo. « Ma, per Giove, o Socrate, io non saprei che dire, tranne che mi sembra in

assoluto che non c'è alcun organo particolare per queste cose, come ve ne sono per quelle [sensazioni], bensí che l'anima stessa, per mezzo di se stessa, mi sembra distinguere gli [attributi] comuni intorno a tutte le cose » (185 d).

In altre parole, le categorie che ispirano ogni posizione di rapporti reciproci fra i dati sensibili sono un possesso diretto dello spirito o forme proprie di esso, la cui attività sintetica solamente rende possibile e realizza ogni giudizio intorno a codesti dati della sensibilità.

Se non che la conoscenza non consiste nelle sensazioni bensí nei giudizî intorno ad esse: conoscere è giudicare.

« La durezza del duro si sente per mezzo del tatto, e analogamente la tenerezza del tenero. Ma il loro essere, e che cosa sono entrambi, e la loro opposizione reciproca e l'essere stesso di questa opposizione, sono cose che la stessa anima si sforza di renderci distinte, esaminandole e paragonandole reciprocamente.... Pertanto nelle affezioni sensibili non c'è conoscenza, ma solo nel ragionamento intorno ad esse; poiché in questo, per quanto sembra, è possibile raggiungere l'essere e la verità, e in quelle è impossibile » (186 b d).

La conoscenza, in conclusione, ha nei dati dei sensi solo le sue materie grezze, ma si raggiunge unicamente mediante l'attività sintetica del soggetto, che stabilisce le relazioni reciproche tra questi dati, riconosce la loro esistenza, li mette in rapporto, li paragona e li differenzia, cioè li sottomette come materia alle proprie forme, nella cui affermazione e indicazione Platone anticipa in parte la critica kantiana, che fa nascere la conoscenza dall'intervento delle forme dell'intuizione sensibile da un lato e delle categorie dell'intelletto dall'altro. Questo intervento — Platone lo ha visto e dichiarato in modo molto esplicito — significa pertanto l'intervento dell'*io*, che

Kant chiamerà « la categoria delle categorie », vale a dire l'intervento dell'unità e attività sintetica del soggetto (l'anima), che appare in tal modo — per la prima volta — affermata come condizione decisiva e imprescindibile di ogni conoscenza.

Tuttavia, nella dottrina platonica v'erano elementi e condizioni che costituivano difficoltà tanto per la comprensione chiara del carattere sintetico dell'atto conoscitivo (carattere che esige come fondamento proprio un riconoscimento incontrovertibile dell'unità del soggetto che conosce), quanto per l'applicazione diretta delle idee innate o categorie ai dati dell'esperienza sensibile. Queste difficoltà derivavano dalle divisioni in parti ed elementi opposti e senza comunicazione reciproca, che Platone introduceva nella sua concezione del soggetto umano: v'era il dualismo di corpo e spirito, di sensi e intelligenza, di elemento irrazionale e razionale; v'era la rigida separazione delle facoltà, materializzata in una tripartizione dell'anima con sedi diverse e separate per le tre parti, razionale (testa), passionale (petto) e appetitiva (ventre).

b) *Aristotele: distinzione e unificazione delle sensazioni — Il senso comune — Il* cogito ergo sum.

Queste difficoltà sono messe in rilievo da Aristotele, il quale si fissa sulla necessità di superare tali divisioni rigide mantenute da Platone e da altri, e di sostituire al concetto di una separazione statica di « parti » l'altro di una distinzione di « facoltà », che si può considerare dal punto di vista dinamico dello sviluppo, e di portare per questa via al riconoscimento di una continuità e interpenetrazione reciproca. In tal modo, mentre, applicando il concetto di parti separate, la classificazione di queste non riesce mai ad esaurire la varietà infinita de-

gli atti spirituali, e tende pertanto a moltiplicarsi senza limite e a far svanire l'unità del soggetto, invece con la distinzione delle facoltà considerate come gradi di sviluppo continuo del medesimo soggetto, si può riconquistare e conservare un concetto unitario dell'anima, necessario alla comprensione della sua attività sintetica conoscitiva.

« Immediatamente (dice Aristotele, criticando la tripartizione platonica) v'è una difficoltà sul come si debbano intendere le parti dell'anima e quante sono. Poiché in certo senso sembrano infinite e non solo quelle che dicono alcuni, che distinguono la razionale, la passionale e la concupiscibile, o altri [che distinguono] invece la razionale e l'irrazionale. Perché secondo le differenze per le quali distinguono queste parti, ne appaiono anche altre, che hanno [tra loro] maggior distanza di queste, e sono quelle che abbiamo or ora citato: la nutritiva che appartiene anche alle piante e a tutti gli animali; e la sensitiva che non potrebbe facilmente porsi né nella sfera dell'irrazionale né di quello che ha ragione. Inoltre l'immaginativa, che per la sua essenza è certamente diversa da tutte, ma implica grande difficoltà [per chi voglia determinare] a quale di queste è identica o differente, se uno vuol porre come separate le parti dell'anima. E, oltre a queste, l'appetitiva, che per il suo concetto e per la sua potenza sembrerebbe esser differente da tutte; e tuttavia sarebbe assurdo segregarla [dalle altre]; poiché nella parte razionale nasce la volontà, e nella irrazionale nascono il desiderio e la passione; e se l'anima [si divide in] tre parti, in ciascuna vi sarà appetizione » (*De an.* III, 9, 432 a, 23 - 432 b, 7).

Cosí, come osserva l'*Ethica Nicomachea* (I, 13, 1102 b, 16 sgg.), anche l'anima appetitiva si moltiplica e non può porsi solo nel lato dell'irrazionale; anzi questo stesso irrazionale, visto sotto un altro aspetto, sembra porsi in

qualche modo nella sfera del razionale. « Perché la facoltà vegetativa in nessun modo partecipa della ragione, e la concupiscente ed appetitiva in genere in qualche modo ne partecipa, in quanto le dà ascolto e retta... Che però l'irrazionale obbedisca in certo senso alla ragione, lo dimostra anche [l'abitudine di usare] l'avvertenza ed ogni ammonimento ed esortazione. Se poi si deve dire che anche questo [irrazionale] ha una ragione, sarà doppia anche la facoltà dotata di ragione: l'una per eccellenza e in sé, l'altra come il figlio che dà ascolto al padre ».

Di modo che la divisione dell'anima in parti, quando sia accettata, non si può piú limitare né ad una dicotomia né ad una tricotomia, ma ci porta inevitabilmente ad una frammentazione progressiva, ossia verso un numero infinito di parti. Per evitare questo processo infinito di frammentazione, nel quale si dissolve l'unità essenziale dell'anima, bisogna sostituire il concetto di « facoltà » all'altro di « parti » dell'anima; vale a dire, riconquistare l'idea unitaria dell'anima in un'interpretazione delle sue attività diverse come gradi di uno sviluppo progressivo. L'anima è il principio della vita: « Diciamo dunque, per cominciare la nostra indagine, che l'essere animato si distingue dall'inanimato per il vivere. Ma come il vivere si dice in molti sensi, diciamo che vive l'essere che possiede anche una sola di queste facoltà, come l'intelligenza, la sensibilità, il movimento e il riposo locale, e inoltre il movimento di nutrizione, decadenza e crescita.... Per il momento diciamo solo che l'anima è il principio delle facoltà e si definisce mediante esse: la nutritiva, la sensitiva, l'intellettiva, la motrice. È forse ciascuna di queste un'anima o parte dell'anima? E se è parte, è forse tale che possa esser separata solo in senso logico o anche in senso spaziale? » (*De an.* II, 2, 413 a, 20 sgg.; 413 b, 10 sgg.).

Si sa che solo per ciò che concerne l'intelligenza e la facoltà contemplativa in atto Aristotele è incline a considerarla come « un'altra specie di anima, e sola separata dalle altre, come l'eterno dal corruttibile. Le altre parti dell'anima è evidente, per tutto ciò, che non sono separabili, come pure dicono alcuni, ed è chiaro invece che sono diverse solo logicamente » (*De an.* 413 b, 24 sgg.). In tal modo Aristotele riafferma un concetto unitario dell'anima: « l'anima è questo [principio] per il quale viviamo e sentiamo e pensiamo in primo luogo » (414 a, 12 sg.), e « chiamiamo sue facoltà la nutritiva, l'appetitiva, la sensitiva, la motrice localmente, l'intellettiva » (414 a, 31 sg.).

Questa concezione unitaria dell'anima permette pertanto di intendere nella sua interezza l'esercizio della sua attività sintetica nella conoscenza, a cominciare dalla forma piú elementare, la conoscenza sensibile; ma, come l'attività sintetica implica una doppia condizione — la distinzione degli elementi sui quali si esercita, e l'unificazione di essi nella sintesi conoscitiva che li mette in reciproco rapporto — cosí l'esigenza affermata da Aristotele, di non confondere la distinzione o differenza logica con una separazione (spaziale o temporale) si presenta come fondamentale sotto ogni aspetto, tanto per ciò che concerne l'unità del soggetto che conosce, quanto per ciò che concerne l'unità dei suoi atti conoscitivi.

Questa esigenza ispira tutta la discussione che Aristotele dedica nel capitolo VIII (447-449) del suo *De sensu et sensili* al problema seguente: è possibile sentire due cose in un medesimo e indivisibile tempo mediante una sensazione unica? Il problema era stato oggetto di discussione da parte dei pitagorici per ciò che riguarda la percezione degli accordi musicali, le cui note componenti essi dicevano che si potevano distinguere perché non erano percepite contemporaneamente, ma con un

intervallo temporale minimo tra loro, tanto piccolo da passarci inavvertito. Aristotele, discutendo il problema, considera la relazione in cui verrebbero a trovarsi in una sensazione unica, per se stesse e nei confronti del soggetto che sente, due (o piú) impressioni contemporanee. Se si tratta di impressioni di diversa intensità, la piú forte caccia la meno forte, ma ne resta indebolita; se hanno forza uguale, si annullano reciprocamente. Se appartengono allo stesso senso (per esempio: bianco e nero) si mescolano, e ciò che si percepisce è la mescolanza e non i suoi elementi; se a sensi diversi (esempio: bianco e dolce), non si può neppure produrre la mescolanza, e vi saranno due sensazioni, e non una sola.

« Non è possibile pertanto sentire insieme due cose con una sensazione unica »; perché « l'anima non può dire che qualcosa sia unico numericamente, se non in quanto lo percepisce unitamente ».

Aristotele vuole a questo punto distinguere tra unicità della sensazione (incompatibile con la distinzione delle impressioni componenti) e l'unità della sintesi conoscitiva che si produce paragonando e distinguendo reciprocamente due impressioni, che debbono essere presenti nello stesso tempo a un medesimo senso, per essere confrontate e distinte reciprocamente. « Tuttavia dico che forse il bianco e il nero, che sono diversi quanto a specie, lo stesso senso li distingue; e cosí il dolce e l'amaro li distingue lo stesso senso, identico a se stesso, ma diverso da quello », cioè il gusto che è differente dalla vista.

Ma (aggiunge) non possono i due sentirsi insieme in una sensazione unica come due oggetti distinti; e d'altro lato è un errore la tesi dei pitagorici, i quali sostengono che negli accordi musicali le note non giungono insieme all'udito, ma *sembrano* giungere insieme, e che accade solo che a noi sfugge il minimo intervallo temporale tra loro, insensibile per noi, a causa della sua piccolezza.

Questo principio del tempo intermedio che passa inavvertito (osserva Aristotele) si potrebbe applicare ugualmente alla relazione reciproca tra sensazioni di sensi diversi; e si potrebbe dire che « ci sembra » di vedere e di udire insieme, perché ci sfuggono i tempi minimi intermedî. Orbene, obietta Aristotele, « questo non è vero, e non può esserci alcun tempo insensibile né sfuggirci, bensí è naturale che lo si senta tutto ».

Nella dimostrazione che dà della inammissibilità di un tempo insensibile, Aristotele introduce quell'affermazione dell'identità tra l'autocoscienza e l'esistenza del soggetto, nella quale il Bréhier giustamente ha messo in evidenza *une forme archaïque du cogito ergo sum* (*Revue philosophique*, 1942-43, p. 143). Ritornerò piú avanti su questo aspetto dell'osservazione aristotelica, per metterla in rapporto con altre anticipazioni complementari del medesimo principio, che si debbono riconoscere nelle opere dello stagirita; per ora mi limito a considerare questa affermazione per ciò che riguarda l'oggetto della discussione presente.

Dice testualmente Aristotele (*De sensu et sensili*, 448 a, 25): « Poiché se, quando uno sente se stesso o sente altra cosa in un tempo continuo, non può sfuggirgli allora che egli stesso esiste; invece, se in tale durata continua c'è anche [una frazione di tempo] di tale estensione quanta è [per lui] assolutamente insensibile, è evidente che allora dovrebbe sfuggire a lui stesso se egli medesimo esiste, e se vede, e se sente nella misura in cui questo tempo è insensibile per lui ». Vale a dire: che uno senta se stesso o senta altra cosa, sente sempre ugualmente se stesso, il che è sentire di esistere (*sentio ergo sum*); ma se si ammettono intervalli insensibili, si ammette che, non sentendoli, uno non senta neppure di esistere in essi, di modo che la sua coscienza di esistere dovrebbe subire interruzioni e discontinuità. Invece Ari-

stotele considera sempre presente e continua nel soggetto l'autocoscienza o coscienza della propria esistenza; e in questa presenza costante e indefettibile dell'autocoscienza sempre unica e medesima gli appare (come vedremo) la soluzione del problema di ogni rapporto conoscitivo reciproco delle impressioni distinte, senza che si renda necessaria la loro fusione in una sensazione unica, che d'altra parte renderebbe impossibile la comparazione e distinzione reciproca di esse.

Per ciò in *De sensu et sensili* Aristotele scarta anche l'ipotesi che le impressioni distinte contemporanee possano essere sentite da parti diverse dell'anima. Resta il problema (dice) « se è possibile sentire piú cose insieme, voglio dire in un tempo unico e indivisibile ».

« In primo luogo potrebbero sentirsi insieme, sí, ma con una diversa parte dell'anima e non con una indivisibile, e tuttavia indivisibile in quanto sia tutta continua? ovvero [potrebbero sentirsi insieme] le cose che cadono sotto un unico senso, per esempio la vista, se sono sentite mediante parti differenti i differenti colori? .... E se uno dicesse che, come sono due gli occhi, nulla impedisce che cosí sia anche l'anima, [si deve rispondere] che, forse, di questi [due occhi] se ne forma uno solo e un unico atto di essi; ma qui, nell'anima, se si forma una sola di entrambe [le parti], questa sarà quella che sente; e se, invece, restano separate, non saranno nella medesima condizione. Inoltre, le sensazioni stesse saranno molteplici.... ». Cioè: due parti separate dell'anima sono (come aveva sostenuto Gorgia) due soggetti distinti; e se non c'è unità del soggetto, non c'è neppure unità delle sensazioni percepite dai soggetti differenti, ma esse restano distinte e separate: molteplici sensazioni e non una sensazione unica.

« Se pertanto l'anima sente con una parte il dolce, con un'altra il bianco, o ciò che risulta da questi è qual-

cosa di unico o no. Ma è necessario che sia unico; poiché qualcosa di unico è la facoltà sensitiva. Allora di che essere unico è quello? Perché da questi [il bianco e il dolce] non nasce nulla di unico. È necessario, dunque, che sia qualcosa di unico dell'anima, quello per mezzo del quale sente tutte le cose, come si è detto prima; ma differente nel genere per il differente. Allora, in quanto è indivisibile in atto, è forse qualcosa di unico ciò che sente il dolce e il bianco, e quando diventa divisibile in atto è differente? Ovvero, cosí come è possibile nelle cose stesse, [sarà possibile] anche nell'anima? Poiché è identica e unica nel numero la cosa che è bianca e dolce e possiede molte altre qualità, se sono inseparabili le affezioni [corrispondenti], ma l'essenza è diversa per ciascuna. Analogamente, pertanto, si deve stabilire per l'anima, che è identica e unica in numero la facoltà sensitiva di tutte le cose, ma è differente per essenza, e differente in alcuni casi per il genere, in altri per la specie; di modo che sentirebbe insieme con una facoltà identica e unica, ma non identica logicamente ». In tal modo, nello sforzo di stabilire l'unità della facoltà sensitiva nella stessa varietà e molteplicità delle sue forme ed atti, resta affermata la doppia condizione — unicità e distinzione — che deve possedere la coscienza del soggetto, affinché, di fronte alla molteplicità distinta dei dati sensibili, possa realizzare l'atto sintetico della conoscenza.

Questa attività sintetica, in un punto del passo che siamo venuti esaminando, Aristotele la riconosce esistente anche quando si tratti di un unico e medesimo senso, i cui dati sono pertanto differenti solamente per la specie (esempio: bianco e nero), e non anche per il genere (come sarebbero, invece, bianco e dolce). « Dico che forse il bianco e il nero, che sono differenti quanto a specie, li distingue lo stesso senso, e cosí il dolce e l'amaro li distingue uno stesso senso, identico a se stesso, ma diffe-

rente da quello », cioè dalla vista. E questa stessa capacità sintetica, di comparazione e distinzione reciproca delle sensazioni, appare riconosciuta ad ogni senso particolare anche in *De an.* III, 2, 426 b, 8: « ogni senso, dunque, è sensibilità del suo oggetto sensibile corrispondente, ed ha sede nel suo organo sensoriale in quanto tale, e distingue le differenze dell'oggetto sensibile, cosí come la vista distingue il bianco e il nero, il gusto il dolce e l'amaro, e analogamente questo succede anche per gli altri sensi ».

Il problema dell'unicità — posto e discusso nel capitolo citato del *De sensu et sensili* rispetto alla sensazione — trova cosí la sua chiara soluzione: ciò che è unico non è l'impressione sensibile, i cui elementi anzi debbono apparire distinti (ancorché simultanei), per poter essere reciprocamente confrontati e differenziati; bensí è unico l'atto sintetico conoscitivo, della comparazione e differenziazione reciproche. Il che significa che per Aristotele la percezione sensibile non è puramente impressione subita, come crede la generalità degli interpreti, dichiarando che nella teoria aristotelica della conoscenza sensibile il soggetto sensitivo è puramente e semplicemente passivo di fronte alle qualità sensibili, come il combustibile è passivo di fronte al comburente che gli attacca il fuoco (vedi B. Nardi, *Soggetto e oggetto del conoscere*, etc., cit., p. 8). Contro questa interpretazione sta, come ho osservato in un capitolo precedente, non solo il conato dell'appetizione che cerca le sensazioni invece di subirle restando inerte, ma anche l'atto di giudizio distintivo realizzato dalla stessa sensibilità specifica di ogni senso, che in tal modo trasforma l'impressione in conoscenza.

Ciascuno dei sensi non si limita, infatti, alla ricezione passiva, ma ha anche una funzione attiva di distinzione; e la distinzione include un giudizio: di modo che ciascun senso esteriore sembra avere (per lo meno embrional-

mente) quel carattere misto tra sentire e pensare che, come vedremo, Aristotele attribuisce esplicitamente al senso comune o interiore, mediatore tra la sensibilità e l'intelligenza.

Certamente, per ciò che riguarda il rapporto tra sentire e pensare, Aristotele nel *De an.* III, 3, 427 a, 21 sgg., si oppone agli « antichi », i quali, da Omero ad Empedocle, volevano affermare che « il pensare e il sentire sono la stessa cosa ». Contro questa identificazione della riflessione e dell'intelligenza con la sensibilità, egli osserva: « che non sono, dunque, la stessa cosa il sentire e il pensare è evidente, posto che del primo partecipano tutti gli animali, del secondo pochi tra loro. Ma neppure l'intendere è la stessa cosa che il sentire; poiché in quello interviene la distinzione tra il retto e il non retto.... » (427 b, 6 sgg.). Tuttavia, per quanto riguarda la continuità tra sensibilità e intelligenza, non è questione di identificarle reciprocamente, ma solo di escludere la separazione netta e l'opposizione di natura che tra esse stabiliva Platone; il che Aristotele dichiara piú avanti nella stessa opera (*De an.* III, 9, 432 a, 30), dicendo che « la sensibilità non la si può porre facilmente né nella categoria dell'irrazionale né in quella di ciò che ha ragione ». Il che il commentatore Temistio, nella sua parafrasi, spiega appunto mediante l'indicata capacità ed attività di distinzione che appare nella sensibilità, nonostante la sua pertinenza agli animali, oltre che agli uomini: « in quanto, dunque, distingue le differenze negli oggetti sensibili e si converte in principio ed avviamento alla ragione, in questo sembrerebbe partecipare dell'intelligenza; ma in quanto esiste negli animali irrazionali non meno [che nell'uomo], per questo viceversa la si dovrà giudicare irrazionale » (v. Themist. *Paraphrases Aristotelis librorum quae supersunt*, II, 252, 12, ed. Spengel, Lipsiae, 1866).

Questa facoltà di distinzione, riconosciuta alla sensibilità, costituisce per Aristotele il motivo e il mezzo per superare la rigida divisione tra le attività spirituali, che Platone stabiliva, distribuendole tra parti differenti e separate dell'anima. Aristotele invece arriva per la via indicata ad affermare la continuità o compenetrazione reciproca delle facoltà, necessaria per l'unità del soggetto.

Orbene, la stessa incertezza che Aristotele mostra e che Temistio spiega piú chiaramente, intorno alla classificazione della sensibilità nella sfera del razionale ovvero dell'irrazionale, riappare piú tardi nella storia della filosofia con Sant'Agostino (cap. III e IV del libro II del *De libero arbitrio*), determinata dagli stessi motivi indicati da Aristotele: capacità di distinzione da un lato, pertinenza comune alle bestie dall'altro. Ma in Sant'Agostino tale incertezza appare esclusivamente in riferimento a quello che egli chiama « il senso interiore », diverso dai sensi particolari, come qualcosa di comune che li accompagna e li sente sempre tutti, e presiede a tutti in comune, giudicando che cos'è ciò che appartiene a ciascuno di loro in proprio, e che cos'è ciò che può essere comune a varî [1].

Questa limitazione al senso interiore differenzia lo scrittore cristiano dal suo predecessore greco, dal quale tuttavia deve aver ricevuto (per lo meno indirettamente, poiché sembra che non abbia avuto conoscenza diretta delle opere di Aristotele) qualche suggerimento essenziale per la sua teoria del senso interiore. Aristotele, infatti, come abbiamo visto, dichiara esplicitamente in *De an.* III, 2, 426 b, 8, anche per i sensi particolari ciò che Sant'Agostino riserva al senso interiore. « Ogni senso (dice Aristotele).... distingue le differenze dell'oggetto sensibile,

---

[1] V. il mio studio *La teoria del sentido interior en San Agustín y sus antecedentes griegos*, nella rivista *Insula*, Buenos Aires, 1942.

come per esempio la vista distingue il bianco e il nero, il gusto il dolce e l'amaro, e analogamente succede per gli altri sensi ». La facoltà di distinzione pertanto, che è la prima forma di attività giudicativa, appartiene secondo Aristotele già al grado piú elementare della sensibilità, quella propria di ciascun senso, che in tal modo si manifesta come attività sintetica soggettiva, oltre ad essere passività recettiva delle impressioni.

Si presenta cosí già negli stessi sensi particolari una forma embrionale di mediazione tra la sensibilità e l'intelligenza, che indica la via per superare le difficoltà inerenti alla psicologia platonica, le cui divisioni rigide non permettevano di comprendere come l'anima potesse applicare alle sensazioni le idee o categorie di esistenza, identità e distinzione, etc. Ma questa mediazione, che introduce una continuità tra le due facoltà della sensibilità e dell'intelligenza, appare in Aristotele in grado piú evidente ed accentuato nella teoria del « senso comune » (vero predecessore del « senso interiore » agostiniano), che rappresenta la forma di autocoscienza che si accompagna a tutte le sensazioni e può pertanto metterle tutte in rapporto reciproco, paragonarle e distinguerle [1].

Il *senso comune* aristotelico è tipicamente *interiore* per il fatto stesso di avere un oggetto totalmente interiore, a differenza dei cinque sensi particolari, che lo hanno nei sensibili esteriori, tanto quelli proprî di cia-

---

[1] Il senso comune ha nella gnoseologia di Aristotele la stessa funzione che Platone attribuiva all'anima in *Theaet.* 184 b - 186 e. Giustamente F. Beare, *Greek Theories of Elementary Cognition* — come ricorda A. Diès nella *Notice* anteposta alla sua edizione del *Teeteto* (Paris, Les Belles Lettres, p. 139) — mise in rilievo il rapporto tra la teoria presentata nel passo citato del dialogo platonico e la teoria aristotelica del senso comune. Gli oggetti di questo senso comune (dice Beare) sono esattamente paralleli ai κοινά di Platone, e il luogo del *Teeteto* poté ben suggerire ad Aristotele l'idea di questa facoltà speciale. Cfr. anche L. Robin, *La pensée grecque*, p. 361.

scuno di essi (i colori per la vista, i suoni per l'udito, etc.), quanto quelli comuni a varî o a tutti essi (il movimento e il riposo, la figura e la grandezza, il numero e l'uno). L'oggetto del senso comune, invece, sta negli atti interiori della sensibilità, nelle sensazioni che (dice il *De an.* II, 12, 424 a, 26 sg.) sono assolutamente inestese. « Il sensibile dunque è qualcosa di esteso (μέγεθος), ma né l'essenza della facoltà sensitiva, né la sensazione possono essere estensione ».

Certamente, presentandosi insieme con ciascuna delle sensazioni particolari, l'attività del senso comune può sembrare appartenente allo stesso senso particolare; e lo stesso Aristotele introduce la sua teoria con una frase ambigua (anche per l'uso equivoco della parola αἴσθησις: senso, sensibilità, sensazione), che sembra considerarlo inerente a ciascuno dei cinque sensi esteriori; ma poi il suo pensiero si precisa con una distinzione netta. « Si presenta dunque in ogni senso (dice in *De somno et vigilia*, II, 455 a) qualcosa di proprio e qualcosa di comune: proprio, per esempio, alla vista il vedere, all'udito l'udire, e allo stesso modo [c'è qualcosa di proprio] per ciascuno degli altri sensi; ma c'è anche una potenza comune che si accompagna a tutti, per la quale uno sente anche che vede o che ode; perché senza dubbio non è per mezzo della vista che vede di vedere, e giudica pertanto e può giudicare che le cose dolci sono differenti dalle bianche: né per mezzo del gusto, né della vista, né di entrambi, bensí mediante una parte comune a tutti i sensorî; giacché c'è una unica sensibilità e un sensorio (= facoltà sensoriale di controllo) principale unico; ma che si differenzia nel suo essere a causa della sensazione di ciascuna specie particolare [che percepisce], come per esempio quella di suono e quella di colore ».

Il senso comune pertanto consiste nel sentire di sentire, cioè nell'autocoscienza che ci accompagna a ciascun

atto cosciente in genere e a ciascuna sensazione in particolare. A riconoscere l'esistenza di tale sentire o coscienza congiunta della sensazione esperimentata e dell'io che la esperimenta, Aristotele si trovava probabilmente condotto (come mise opportunamente in rilievo D. Ross nel suo *Aristotele*, parte V: « La Psicologia », cap. sul *sensus communis*) da un suggerimento di Platone, che nel *Carmide*, 167 c - 168 a, aveva posto il problema dell'esistenza di una vista della vista o di un udito dell'udito o, in genere, di una sensazione delle sensazioni, che sia al tempo stesso sensazione di quelle e di se stessa, ma non dell'oggetto di quelle. Il che, senza dubbio, Platone sembrava incline a dichiarare assurdo, pur affermando una scienza delle scienze e di se stessa, ignorante tuttavia gli oggetti di quelle. Aristotele supera la difficoltà che portava Platone ad una conclusione negativa, riconoscendo nell'autocoscienza la conoscenza del contenuto stesso delle sensazioni particolari, che gli permette di paragonarle e distinguerle reciprocamente.

Gli si pone invece il problema se tale coscienza comparativa può appartenere a ciascun senso particolare o solo ad un unico senso comune. In *De somno et vigilia*, come abbiamo visto, Aristotele si pronuncia in favore della seconda soluzione; ma quando esamina la presenza di tale coscienza di sentire in rapporto a ciascuno dei sensi, considerato per se stesso e separato dagli altri, sembra incline a considerarla una potenza ed attività inerente a ciascun senso.

Cosí in *De an.* III, 2, 425 b, 12 sgg., Aristotele dice: « Posto che sentiamo che vediamo e udiamo, bisogna che o per mezzo della vista sentiamo che essa vede, o per mezzo di altro senso. E questo stesso sarà senso tanto della visione quanto del colore che è il suo oggetto; di modo che o ci saranno due sensi per lo stesso oggetto, o lo stesso senso sarà senso di se stesso. Inoltre, se fosse anche

un altro il senso che percepisce la visione, o si cade in un processo all'infinito, o lo stesso senso sarà senso di se stesso. Di modo che questa condizione dev'essere affermata del primo senso ».

Ho tradotto con « senso » la parola αἴσθησις in questo passo; ma la si poteva tradurre anche « sensazione », posto che per ciascuna sensazione particolare si pone il problema se la coscienza che abbiamo di essa è un'altra sensazione (sensazione della sensazione), ovvero si identifica con la prima sensazione immediata, che è coscienza simultanea dell'impressione che riceviamo e della sua ricezione da parte nostra, cioè autocoscienza di noi stessi che subiamo l'impressione. Ammettendo che possa esservi una « sensazione della sensazione », Aristotele vede il pericolo di un processo all'infinito, poiché dovrebbe esserci pure una « sensazione della sensazione della sensazione », e così via all'infinito. Il che Alessandro d'Afrodisia nel suo commento spiega nel modo seguente: « se altro è il senso (o la sensazione) che sente, e altro quello per mezzo del quale sentiamo noi stessi senzienti, si procede all'infinito.... Ma questo è il massimo degli assurdi. Resta che noi sentiamo mediante lo stesso senso (o la stessa sensazione) tanto i sensibili quanto l'atto di noi stessi relativo ai sensibili » (Alexandr. *Quaest.* III, 7, 92, 14, ed. Bruns, Berlin, 1892).

È evidente, ancorché non espressa, la ragione fondamentale per cui qui Aristotele (seguito da Alessandro) è incline ad attribuire ad ogni senso particolare l'autocoscienza, per la quale chi sente, sente di sentire. Come infatti Aristotele attribuisce ad ogni senso particolare la capacità di distinguere reciprocamente i proprî sensibili (il bianco dal nero nella vista, il dolce dall'amaro nel gusto, etc.), così deve pensare che ciascuna sensazione particolare sia accompagnata dalla coscienza di sentirla, affinché se ne renda possibile il confronto e la distinzione

nei confronti di ciascun'altra del medesimo senso. Tuttavia, se per ogni sensazione particolare l'atto di autocoscienza concomitante appartenesse in proprio e separatamente al senso particolare che riceve e percepisce l'impressione, come potrebbero poi generarsi il rapporto e il confronto reciproci tra sensazioni di diverso tipo, cioè appartenenti a sensi differenti? Tornerebbe a porsi l'aporia di Gorgia — della mancanza di comunicazione reciproca dei sensi differenti — per il rapporto tra gli atti d'autocoscienza proprî di ciascuno dei sensi.

Per render possibile il confronto e la distinzione reciproci tra sensazioni di sensi diversi, si porrebbe pertanto la necessità di un'altra sensazione delle sensazioni (o senso comune dei sensi), che si accompagnasse e sovrapponesse alle sensazioni proprie di ciascuno dei sensi particolari, essendo comune a tutte. Per evitare questo duplicato non necessario, sembra meglio attribuire direttamente all'unico senso comune l'autocoscienza (sentire di sentire), che accompagna ciascuna delle sensazioni particolari. E ciò è appunto quanto afferma Aristotele nel luogo citato del *De somno et vigilia*: « ma c'è anche una potenza comune che si accompagna a tutti [i sensi particolari], per la quale uno sente anche che vede e che ode, etc. ».

Cosí si pone chiaramente l'esigenza di un *senso comune*, superiore a tutti i sensi particolari, e sede propria e autore della sintesi conoscitiva che si realizza sempre nella conoscenza sensibile. Il pericolo del processo all'infinito resta eliminato mediante questo senso, che è (certamente) senso comune dei sensi particolari, ma è al tempo stesso senso di se stesso, e in tal modo conclude e chiude il processo.

Lo sviluppo piú ampio della teoria del senso comune si trova in *De an.* III, 2, da 426 b, 8 a 427 a, 16. Qui Aristotele parte dalla capacità inerente a ciascun senso, di

distinguere l'una dall'altra le diverse sensazioni proprie: « Ciascun senso, dunque, è senso del sensibile corrispondente, essendo radicato nel suo sensorio in quanto sensorio, e distingue le differenze dell'oggetto sensibile, come la vista che distingue il bianco e il nero, il gusto che distingue il dolce e l'amaro. E analogamente ciò succede anche per gli altri sensi. Ma come distinguiamo anche il bianco e il dolce, e ciascuna delle qualità sensibili nei confronti di ciascun'altra, per mezzo di che sentiamo anche che sono differenti? È necessario, senza dubbio, che sia mediante un senso; poiché si tratta di cose sensibili ».

Ma, giunto a questo punto, Aristotele osserva che il senso in questione non può essere un organo (sensorio) corporeo, come hanno i sensi particolari; perché questi ricevono le loro impressioni da un contatto (diretto o indiretto) del loro organo con l'oggetto sensibile proprio: e invece nel caso del senso comune non si realizza alcun contatto, che dovrebbe essere contemporaneo ed unico, con i differenti sensibili che sono confrontati e distinti reciprocamente. « Per cui è evidente che non è la carne il sensorio ultimo perché [se fosse cosí] sarebbe necessario che il [sensorio] che distingue, distinguesse toccando il suo oggetto ». Posto dunque che non può esservi contatto in questo caso, risulta evidente il carattere incorporeo e inesteso del senso comune, il cui oggetto (secondo la dichiarazione già ricordata del *De an.* II, 12, 424 a, 26 sg.) non sono corpi esteriori estesi, ma sensazioni, atti interiori della sensibilità, che non possono avere estensione.

In questo carattere incorporeo e inesteso, che poi Plotino ed Agostino riaffermano, Aristotele trova, evidentemente, la condizione necessaria al senso comune per essere indivisibile e unico, nonostante la molteplicità dei suoi oggetti simultanei, che deve confrontare e di-

stinguere. L'unità indivisibile del senso comune deve dare il fondamento al carattere sintetico del suo processo conoscitivo: non può esservi sintesi conoscitiva se non si fonda sull'unità del soggetto cosciente. « Certamente (prosegue Aristotele nel luogo del *De an.* 426-427, che stiamo esaminando) non è neppure possibile giudicare mediante facoltà separate che il dolce è diverso dal bianco, bensí questi debbono manifestarsi entrambi ad un'unica e medesima facoltà. Diversamente, infatti, ancorché li sentissimo l'uno io e l'altro tu, dovrebbe esser manifesto che sono diversi l'uno dall'altro ».

Questa esigenza dell'unità del soggetto che sente, confronta e distingue (cioè giudica e conosce), questa impossibilità che si realizzi la sintesi giudicativa nella distinzione e separazione dei soggetti, è la risposta decisiva all'aporia di Gorgia, ed ha nella storia della gnoseologia un'importanza che non ha bisogno di essere sottolineata.

La formula incisiva usata da Aristotele — « ancorché li sentissimo l'uno io e l'altro tu » — si trasmette testualmente ai suoi commentatori, a Plotino e a Sant'Agostino, come formula tipica per esprimere l'esigenza dell'unità della coscienza come base di ogni conoscenza. « Orbene (continua Aristotele) deve il [soggetto] unico dire che è differente [l'oggetto dei diversi sensi]; perché è differente il dolce dal bianco; pertanto lo dice lo stesso [ed unico soggetto]. Di modo che, in quanto lo dice, in tanto è intelligenza e sensibilità [al tempo stesso] ».

Precedentemente Aristotele aveva dichiarato: gli oggetti del senso comune sono cose sensibili, e pertanto dev'essere un senso la facoltà che li confronta e distingue. Ora egli ha riconosciuto che l'atto di distinguere (κρίνειν) è un giudizio; e poiché il giudizio è l'atto tipico dell'intelligenza, cosí Aristotele deve completare la sua caratterizzazione del senso comune, dicendo che non è unicamente senso, bensí anche (in certa misura) intelli-

genza; vale a dire, è la facoltà mediatrice tra la sensibilità e l'intelligenza, per mezzo della quale si riesce a stabilire la continuità tra le due facoltà, che restavano separate ed opposte nella psicologia platonica. L'*io sento* del senso comune significa anche *io penso*; e per questo riconoscimento, alla divisione dell'anima in parti separate si sostituisce con Aristotele l'unità della coscienza soggettiva nella continuità dei gradi del suo sviluppo e delle forme della sua attività. Con l'unità del soggetto, che in tal modo non trova piú ostacoli alla sua piena affermazione, si rende possibile e totalmente comprensibile la sua attività sintetica nella conoscenza.

Sopra questa esigenza di unità Aristotele insiste al fine di eliminare del tutto ogni difficoltà rappresentata dalle aporie di Gorgia e dei pitagorici: la prima derivante dalla separazione dei sensi che percepiscono, la seconda dalla separazione dei tempi di percezione; due forme di separazione, che significavano ugualmente mancanza di comunicazione reciproca delle sensazioni diverse, cioè impossibilità dell'atto sintetico cosciente che compie il confronto e la distinzione reciproci di esse. Continua dunque dicendo Aristotele: « È chiaro allora che non è possibile distinguere mediante [facoltà] separate oggetti separati; ma che neppure [è possibile farlo] in tempi separati, risulta dalla considerazione seguente. Come dunque è lo stesso soggetto che dice che sono differenti il buono e il cattivo, cosí anche quando dice che è differente uno dei due, [dice che è differente] anche l'altro, e non è accidentale il *quando*: voglio dire, per esempio, che se ora dico che è differente, non dico, senza dubbio, che è differente ora; ma [il mio discorso] lo dice cosí, [cioè lo dice] ora e [dice] che è ora; pertanto [dice entrambe le cose] insieme. Di modo che [dice] una cosa indivisibile e in un tempo indivisibile » (426 b, 22 sgg.).

Il che significa che l'atto di distinzione è un atto sin-

tetico unico, che esige l'unità e identità del soggetto che lo compie, cosí come del tempo in cui lo compie.

Tuttavia questa unità dell'atto discriminatore, che esige la presenza e coscienza simultanea dei due oggetti che distingue, poneva un ulteriore problema; quello che abbiamo già visto, discusso lungamente nel cap. VII del *De sensu et sensili*: è possibile che un unico senso senta due sensibili contemporaneamente, mantenendoli separati (perché se si mescolassero, l'oggetto sentito sarebbe la mescolanza, unica, e non i due sensibili distinti)? Il problema che cosí si pone concerne il concetto stesso dell'unità e indivisibilità del soggetto.

« Ma senza dubbio (continua il *De anima*) è impossibile che sia mosso insieme da movimenti contrarî lo stesso essere in quanto è indivisibile e in un tempo indivisibile. Infatti, se si tratta del dolce, muove la sensibilità e l'intelligenza in questo determinato modo; se si tratta dell'amaro, le muove in modo contrario; e se si tratta del bianco, le muove in modo diverso. Allora, pertanto, il soggetto che distingue sarà al tempo stesso, e quanto al numero, indivisibile e inseparabile, ma separato quanto all'essere? È certamente possibile che senta cose separate in quanto in certo modo è divisibile, ma questo è possibile [appunto] in quanto è indivisibile: infatti è divisibile quanto all'essere, ma è indivisibile sotto il rispetto spaziale e numerico. Ovvero, sarà ciò impossibile? ».

Aristotele sembra pensare per un momento che la soluzione di questo problema — della contradittorietà e inconciliabilità dei due aspetti (divisibilità e indivisibilità) del soggetto, implicati insieme e ugualmente nell'atto sintetico della comparazione dei due oggetti — possa ricercarsi nella possibilità dei contrarî, che tutte le cose presentano nel loro stato potenziale; ma nel caso della sensazione e dell'intelligenza, cioè negli atti spirituali conoscitivi in discussione, la compresenza delle con-

dizioni contrarie non si offre piú quando sono in potenza, bensí nell'atto stesso della sintesi conoscitiva.

« Infatti, considerata in potenza, la stessa e indivisibile cosa può essere i contrarî, pur non essendoli nel loro essere; ma considerata in atto, è divisa, e non è possibile che sia al tempo stesso bianca e nera, di modo che neppure la sensazione e l'intelligenza, se tale fosse la loro condizione, potrebbero ricevere [insieme] le forme dei medesimi [contrarî: bianco e nero] ». Pertanto il ricorso alla condizione di potenza (che per se stessa è potenza congiunta dei contrarî) non risolve il problema della sensazione e dell'intelligenza, che nella loro attività sintetica devono riunire i contrarî (o i distinti) in atto. Allora come si può trovare una soluzione al problema? Aristotele sembra vederla nel carattere di realtà inestesa distintivo di ogni atto spirituale; e per ciò ricorre al paragone geometrico del punto, che probabilmente, essendo inesteso, gli sembra piú idoneo ad esser paragonato ad attività spirituali, che sono per se stesse inestese, secondo la sua stessa dichiarazione. « Tuttavia (dice) come quello che alcuni chiamano punto, che in quanto è ora uno ora due, in tanto è anche divisibile.... ». Il punto infatti si può considerare in se stesso, come esistente per sé, e in tal modo è unico; ma si può anche considerare come limite, vale a dire in relazione ad altre esistenze (punti circostanti, terminali di linee), e in tal modo ciò che è unico per se stesso diventa doppio, e in certo senso si divide nella duplicità della sua funzione, quando gli si aggiunge la relazione con un altro punto in contatto.

« Pertanto (conclude Aristotele) in quanto è indivisibile, la facoltà che distingue è una sola, e [contempla i sensibili] insieme; ma in quanto è divisibile, non è piú una; perché si serve due volte dello stesso segno nello stesso tempo. Di conseguenza, in quanto usa il limite

come due cose, distingue due cose e [queste sono] separate così come sarebbero per un soggetto separato; ma in quanto [essa lo usa] come unico, pure insieme [percepisce i termini della relazione] ».

Questo paragone con il punto non appare qui certo espresso molto chiaramente, né sviluppato in pieno da Aristotele; ma lo troviamo perfettamente chiarito da uno dei suoi commentatori e completato con la conversione in esplicita di una considerazione che in Aristotele restava implicita: vale a dire, la considerazione della funzione che svolge il punto come limite, che non concerne solo un altro punto unico, terminale di un'unica linea retta, ma la molteplicità infinita degli altri punti che tutto intorno lo toccano come punti terminali di raggi provenienti da tutte le direzioni. In questa forma appunto sviluppa e chiarisce il paragone aristotelico il commento di Alessandro d'Afrodisia (*De an.* 63, 8), donde poi lo riprende Plotino come ha messo opportunamente in rilievo E. Bréhier, nella sua edizione delle *Enneadi.*

Nella *Notice* anteposta al libro 7° della IV *Enn.* (t. IV, p. 182, Paris, Les Belles Lettres) il Bréhier scrive: « Au chapitre 6, Plotin compare l'âme, où se rejoignent les impressions, au centre d'un cercle où se rejoignent les rayons. Cette comparaison, que l'on croirait plotinienne par excellence, se retrouve dans Alexandre (*De an.* 63, 8): ' comme dans un cercle les multiples rayons partis de la circonférence et se rejoignant au centre sont tous les mêmes à leur extrémité, parce que leurs extrémités coïncident avec le centre du cercle.... ainsi il faut penser que le sens commun contient l'un et le multiple ', ce qui est possible, ' parce qu'il est une puissance incorporelle '. C'est encore Alexandre qui a dit (*De an.* 60, 25) le premier ce que Plotin répète dans le cours de l'objection: dire que les sensations de chaque sensible sont localement séparées, c'est comme si ' y ayant deux

objets sensibles, tu sentais l'un et moi l'autre' ».

Questa opportuna osservazione del Bréhier sulla priorità di Alessandro nei confronti di Plotino, deve tuttavia essere integrata con un'altra, aggiungendo che Alessandro non introduceva delle novità e non era il primo a proporre la similitudine del punto e a dichiarare che il senso comune può contenere in sé contemporaneamente l'unità e la molteplicità per il fatto che è una facoltà incorporea, e che d'altra parte le sensazioni, che lo stesso senso comune mette in rapporto e confronta, non potrebbero essere separate tra loro, perché questo sarebbe « come se le sentissimo l'una io e l'altra tu ». Tutto ciò si trovava già espresso in Aristotele, come abbiamo visto (e aveva qualche radice nel *Teeteto* platonico); ed Alessandro non fa che spiegare con maggior chiarezza la similitudine del punto, e la coincidenza in esso delle opposte condizioni dell'unità e della molteplicità, dicendo che, come limite nei confronti di altre esistenze o punti situati intorno ad esso, il punto si converte in centro di un circolo, con cui coincidono le estremità di tutti gli infiniti raggi del circolo stesso.

Tutte le impressioni sensibili, diceva già il *Teeteto* platonico (184 d), « tendono insieme verso un'unica forma (*idea*), sia che la si debba chiamare anima sia che la si debba chiamare in altro modo ». Aristotele la chiama « senso comune », ma la considera lui pure centro di convergenza di tutti i raggi, e la paragona, nella sua incorporeità, al punto inesteso, per spiegare mediante tale paragone come, essendo indivisibile e divisibile al tempo stesso, il senso unico che distingue i diversi sensibili può contenere nella sua unità sintetica la loro molteplicità e confrontarli e distinguerli.

Esso può fare tutto ciò, mettendo in rapporto reciprocamente, vale a dire unificando nella sintesi conoscitiva la molteplicità infinita delle impressioni disperse,

perché nella sua unità e identità sempre presenti questo senso si accompagna costantemente a tutte le impressioni e a ciascuna come autocoscienza, e cosí riunisce in sé la conoscenza permanente e continua della sua soggettività con quella fluente e discontinua dell'oggettività percepita. Per mezzo della sua continuità i momenti della discontinuità delle impressioni entrano in rapporto reciproco; per mezzo della sua unità e identità si riuniscono, nella sintesi giudicativa della comparazione e distinzione, la molteplicità e la diversità delle sensazioni particolari. Conseguentemente, secondo la dichiarazione esplicita di Aristotele precedentemente citata, il senso comune sente e pensa insieme, cioè appare nella sua attività sintetica come senso e intelligenza al tempo stesso, mediatore tra le due forme di conoscenza che la classificazione platonica manteneva separate e opposte tra loro.

Anzi, il senso comune, come coscienza che si accompagna ad ogni atto della sensibilità, è una forma particolare dell'autocoscienza — unica e medesima — che si accompagna sempre ad ogni atto compiuto dall'essere animato, dall'animale che possiede solo la sensibilità e la mobilità, all'uomo che possiede anche il pensiero e l'intelligenza. Questa visione unitaria dell'autocoscienza, che supera ogni soluzione di continuità nella totalità del suo operare, ci appare affermata in un luogo dell'*Ethica Nicomachea* (IX, 9, 470, 27 sgg.), la cui importanza dev'essere riconosciuta sotto un duplice aspetto: 1) che unifica nel concetto d'autocoscienza umana, cioè nell'unità del soggetto cosciente, le due attività spirituali del sentire e del pensare, nonostante tutte le difficoltà inerenti alla separazione aristotelica dell'intelletto attivo; 2) che — come osservò anche A. Carlini nei suoi *Studi Aristotelici* (nella rivista *Logos* del 1939) — questo passo « sembra una ricca e anche piú profonda anticipazione del *cogito* cartesiano ».

Aristotele, nel luogo indicato dell'*Ethica Nicomachea*, per dimostrare che la vita per se stessa è un bene desiderabile, parte da una definizione della medesima, che identifica essenzialmente l'esistenza dell'essere cosciente con l'attività della sua coscienza. « Il vivere si definisce per gli animali con la facoltà (potenza) della sensibilità, per gli uomini con quelle della sensibilità e del pensiero; ma la potenza (facoltà) porta all'atto; e il principale è nell'atto; sembra pertanto che il vivere sia principalmente sentire e pensare ».

In queste ultime parole si esprime la proposizione: « sum ergo cogito », reciproca di quella cartesiana: « cogito ergo sum », dichiarandosi che l'esistere per l'uomo significa percepire e pensare, cioè consiste nell'attività della coscienza.

Orbene, questa attività (aggiunge poi Aristotele) s'accompagna costantemente ad ogni atto umano, di qualsiasi tipo: sensibilità, movimento, pensiero; il soggetto è sempre presente con la sua autocoscienza, e in questa presenza continua consiste appunto la sua esistenza e la continuità della stessa. Il percepire, il pensare, il compiere qualsiasi altro atto cosciente sono nello stesso tempo un sapere di percepire, di pensare e di compiere atti, e conseguentemente un sapere d'esistere: *cogito ergo sum*. « Chi vede sente che vede, e chi ode sente che ode, e chi cammina sente che cammina; e negli altri atti, similmente, c'è un che [in noi] che sente che noi compiamo atti; sicché sentiamo di sentire e pensiamo di pensare; ora il fatto che sentiamo e pensiamo è che esistiamo; giacché l'esistere è sentire e pensare ».

Accostiamo questo passo dell'*Ethica Nicomachea* all'altro del *De sensu et sensili* che abbiamo visto già rilevato dal Bréhier come anticipazione del *cogito ergo sum*: « quando uno sente se stesso o sente un'altra cosa .... non gli può sfuggire allora che esiste »; e se in-

vece vi fossero intervalli di insensibilità (secondo l'ipotesi dei pitagorici), in questi « ad uno dovrebbe sfuggire se egli stesso esiste, e se vede e se sente »[1]. L'identità tra sentire ed esistere (*sentio ergo sum*), affermata qui nel *De sensu et sensili*, si integra dunque con l'identità affermata nell'*Ethica Nicomachea* tra il sentire e il pensare insieme, da un lato, e l'esistere dall'altro. Il concetto del *cogito*, cioè di tutta l'attività spirituale nella varietà delle sue manifestazioni, si allarga in tal modo nella pienezza del suo significato, che comprende con gli atti della sensibilità anche quelli del pensiero intellettivo, ed ogni forma di coscienza che si accompagni a qualsiasi atto dell'uomo: sentire, camminare, pensare, etc.

In altri luoghi (*Phys.* VIII, 3, 254 a, 22, e *De an.* III, 3, 428 b, 11) messi in rilievo da P.-M. Schuhl (*Y a-t-il une source aristotélicienne du cogito?*, in *Revue philosophique*, 1948), Aristotele aggiunge la considerazione complementare dell'opinare e immaginare, osservando che l'immaginazione e l'opinione, vere o false, sono sempre movimenti, e che tale movimento « né è possibile senza la sensazione, né può esistere se non in esseri sensitivi » (*De an.* 428 b, 15 sg.), cioè deve accompagnarsi sempre all'autocoscienza o coscienza di esistere.

Questi luoghi della *Physica* e del *De anima*, ricordati da Schuhl, aggiungono così a quelli del *De sensu* e del-

---

[1] La doppia considerazione che fa qui Aristotele — della presenza della coscienza di sentire (se stesso o un'altra cosa, che implicherebbe sempre un sentire se stesso), e degli ipotetici intervalli di insensibilità affermati dai pitagorici — non mi permette di accettare interamente la differenza che BRÉHIER stabilisce nei confronti di Cartesio. Questi (dice Bréhier) ha avuto il coraggio di partire da « l'évidence pour ainsi dire ponctuelle et instantanée du *cogito*, qui, par sa répétition, forme la durée »; Aristotele invece partirebbe dal pensiero « éternel et total » per attribuire a ciascun istante la coscienza della nostra esistenza. Tuttavia, trovandosi obbligato a discutere l'ipotesi pitagorica degli intervalli insensibili, Aristotele deve considerare anche negli istanti puntualizzati l'identità di sentire ed esistere.

l'*Ethica Nicomachea* un elemento che in quelli non appare, in quanto, confutando la negazione eleatica del movimento, vogliono dimostrare che questa stessa negazione implica l'affermazione del movimento negato, perché respinge l'asserzione del medesimo come opinione falsa, e per questa via ammette l'esistenza dell'opinione che — vera o falsa che sia — è sempre una forma di movimento.

Si sa l'importanza che nel cartesiano *cogito ergo sum* ha il carattere, che si attribuisce a tale proposizione, di esempio tipico e decisivo di conoscenza certa, che per la sua evidenza e necessità supera ogni dubbio scettico, anzi offre per mezzo dello stesso dubbio la via del proprio superamento, in quanto la sua stessa negazione implica la sua affermazione. Ma nei luoghi aristotelici citati da Schuhl, questo aspetto (che Descartes trovava anticipato direttamente dall'agostiniano « si fallor, sum ») non si presenta come relativo all'esistenza del soggetto pensante, ma a quella dell'oggetto pensato, che è il movimento costituito dalla stessa opinione respinta come falsa. Di modo che, ammettendo la possibilità del carattere erroneo dell'opinione, Aristotele non dice: « si fallor, sum », bensí anzi: « si fallor, est » (s'intenda: esiste il movimento che si vuole negare come opinione erronea, ed esiste appunto e si afferma nella negazione che voleva escludere la sua esistenza).

Tuttavia, siccome Aristotele aggiunge che tale movimento non si può produrre senza sensazione, né può esistere se non in esseri sensitivi, questo riconoscimento della sensibilità non si può limitare alla sensazione previa, necessaria come generatrice dell'opinione, ma deve estendersi anche alla coscienza concomitante della stessa opinione, cioè all'autocoscienza che, secondo le dichiarazioni esplicite del *De sensu* e dell'*Ethica Nicomachea*, si accompagna ad ogni atto spirituale ed umano, e

costituisce in esso la coscienza d'esistere: « cogito ergo sum ».

Talché, se vogliamo renderci conto pienamente della questione seguente: in che misura Aristotele ha precorso la concezione del *cogito ergo sum*? — non possiamo fermarci all'esame separato dell'uno o dell'altro dei luoghi citati precedentemente, ma dobbiamo considerarli nell'insieme e metterli in rapporto l'uno con l'altro, per giungere a valutarli adeguatamente. Senza dubbio il passo dell'*Ethica Nicomachea* pare il piú importante e significativo tra tutti; e si deve rilevare che, oltre ad affermare l'identità tra l'esistenza umana (il vivere) e la coscienza di sentire e pensare, identifica anche (come fa il primo capitolo della *Metafisica*) il godimento e l'amore della vita con il godimento e l'amore del conoscere, ossia del sentire e pensare, che sono sentire di sentire e pensare di pensare, vale a dire autocoscienza. In questa associazione dell'esistenza ed autocoscienza con l'amore, Aristotele precorre la posizione agostiniana nei confronti del *cogito*; posizione che il *De civitate Dei* (libro XI, cap. 26) sintetizza nelle formule: « nam et sumus, et nos esse novimus, et nostrum esse ac nosse diligimus », ovvero: « mihi esse me, idque nosse et amare certissimum est », analoghe a quelle che si presentano nel *De trinitate*, libro X, cap. 3 e 4 [1].

Certamente non si può parlare di un influsso diretto dell'*Ethica Nicomachea* su Sant'Agostino, il quale non sembra aver avuto conoscenza delle opere dello stagirita; ma questa coincidenza, aggiunta alle altre rilevate tra la teoria agostiniana del senso interiore e quella aristotelica del senso comune, esige il riconoscimento di un

[1] Cfr. L. BLANCHET, *Les antécédants historiques du je pense donc je suis*, Paris, 1920: v. tutto il cap. I: « La comparaison des textes ». Questi tre aspetti (*esse, nosse, velle*) formano — dice AGOSTINO in *Confess.* XIII, 11 — « una vita et una mens et una essentia, inseparabilis distinctio et tamen distinctio ».

influsso indiretto, esercitato attraverso autori (commentatori di Aristotele e neoplatonici), che avevano ricevuto l'azione diretta di Aristotele [1]. E in ogni caso, anche prescindendo dal problema degli influssi diretti o indiretti, non ha minor interesse storico il fatto che Aristotele abbia anticipato in questi punti il filosofo cristiano e che si siano manifestati in tal modo tra i greci intuizioni e punti di vista, la cui capacità molti e autorevoli storici sogliono negare ad essi.

L'autocoscienza, la cui teoria Aristotele sviluppa, corrisponde, nella sua attività sintetica, all'« unica forma » (l'anima), verso cui il *Teeteto* diceva che tendono tutte le impressioni, le quali pertanto possono essere paragonate e distinte, cioè conosciute, solo da « lei stessa mediante se stessa ». Ma Aristotele, riconoscendo nel senso comune un'attività che « è senso e intelligenza » al tempo stesso, accentuava il carattere di continuità e unità dell'autocoscienza, e poteva così nell'*Ethica Nicomachea* definirla insieme come sentire di sentire, sentire di agire e pensare di pensare, cioè sentire e pensare di esistere.

Vero è che resta fuori da questa unità soggettiva (gnoseologica) l'intelletto attivo unico e divino, separato metafisicamente e ontologicamente dal soggetto individuale umano (cfr. *De an.* III, 5, 430 a, 10 sgg.). Aristotele, affermandolo, vuole indubbiamente soddisfare una doppia esigenza: 1ª) quella che mette in rilievo B. Nardi (*Soggetto e oggetto del conoscere*, etc., p. 10 sg.), vale a dire risolvere il problema che gli si poneva per aver convertito in interiore al mondo della materia la forma intelligibile, che Platone poneva come idea separata nel cosmo

[1] Molto giustamente GUIDO MANCINI, *La psicologia di S. Agostino e i suoi elementi neoplatonici* (Napoli, 1919, p. 19), parlò dell'equivoco nel quale, senza rendersi conto, cadde S. Agostino, « di passarsela con la filosofia aristotelica quanto piú ne attingeva dai libri dei neoplatonici », specie Plotino e Porfirio che egli, ignaro del greco, conosceva dalle traduzioni di Mario Vittorino.

iperuranio. Introdotta nella materia (osserva Nardi), l'idea perde la sua universalità e necessità, la sua intelligibilità, e si converte in puro fatto particolare e contingente che, per Aristotele, non è oggetto di scienza. E allora chi o che cosa segnerà sulla *tabula rasa* dell'intelletto potenziale i segni delle idee universali e necessarie, che non possono sorgere dal processo dell'esperienza vincolata con la particolarità e la contingenza? Per segnare nell'intelletto potenziale gli intelligibili in atto è necessario, dunque, l'intervento di un intelletto in atto, che converta la potenza in atto, come fa la luce per i colori (*De an.* loc. cit.). Si applica il principio affermato in *Metaph.* IX, 8, 1049 b, 25 sgg.: « Sempre l'essere in atto deriva da quello che è in potenza per opera di un altro essere in atto, per esempio l'uomo per opera dell'uomo, il musico per opera del musico, insomma sempre per opera di un motore precedente, e questo motore è già in atto ».

Ma al tempo stesso si fa valere la 2ª) esigenza nell'affermazione dell'intelletto in atto, per la quale appunto Aristotele lo fa impassibile ed eterno nella sua uguaglianza costante di pensiero continuo (« poiché non è tale che ora pensi e ora non pensi ») di tutti gli intelligibili e di tutta la scienza in atto, « per essere atto nella sua propria essenza » (*De an.* loc. cit.). Questa altra esigenza (che potremmo chiamare platonica) è quella di fondare, per mezzo di tale intelletto eterno e pensiero incessante, la permanenza reale e imperitura degli intelligibili e della scienza in atto. Ma appunto per questo deve fare l'intelletto attivo separato dall'autocoscienza personale del soggetto umano mutevole e mortale (φθαρτός) con il quale può avere solamente un rapporto analogo a quello che ha la luce con la vista, convertendo per questa i colori potenziali in colori in atto. In conseguenza, l'intelletto attivo impersonale deve restare separato dal soggetto umano personale, pur agendo sul suo

intelletto potenziale: l'unità del soggetto comprende, dunque, unicamente le forme della soggettività, nell'autoscienza, che si accompagna a tutte, condizione e mezzo di ogni sintesi conoscitiva.

c) *La teoria stoica dell'autocoscienza.*

Con una modificazione importante di carattere la teoria dell'autocoscienza concomitante ad ogni percezione passa nella scuola stoica, a partire da Zenone e da Crisippo, come hanno dimostrato le indagini magistrali di M. Pohlenz, specialmente in *Grundfragen der stoischen Philosophie*, in *Abh. Gött. Gesell.*, philol.-histor. Kl., 1940, e *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, 1948, voll. 2 [1]. Gli stoici, infatti, raccogliendo il suggerimento aristotelico, di una sensazione comune che si accompagna ad ogni sensazione particolare, mettono l'accento sul suo carattere di percezione interna o autocoscienza, che è percezione dell'essere stesso del soggetto sensitivo, e nel medesimo tempo coscienza innata della sua struttura corporea, delle sue membra e dell'ufficio che è naturale ad esse; tutto ciò implica, pertanto, insieme con la soddisfazione di tale οἰκείωσις del proprio essere, anche la tendenza a ciò che gli è utile e il ripudio di ciò che gli è di danno, vale a dire tanto la valutazione quanto il conato, positivi o negativi.

Il Pohlenz ha dimostrato in modo assolutamente persuasivo — emendando, in base ad Ierocle, col. 2, 3, 20 sgg.; 3, 56; 6, 1; Areios in Stobeo, II, 47, 13; e *Comm. in Theaet.* 5, 36, la lezione del testo di Diog. L. VII, 85, presentata dai manoscritti e accettata da von Arnim in *Stoic. vet. fragm.* III, n. 178 — che la denominazione,

[1] Cfr. *Die Stoa*, I, pp. 57 e 114 sgg.; II, pp. 34, 64 sgg.; 190, 220 sgg.

usata già da Crisippo per questa percezione interiore, era συναίσθησις : sensazione concomitante o comperce-zione; il che non esclude che a volte si trovi anche l'espressione « tatto interno » (*tactus interior* in Cicerone, *Luc.* 20). Il termine συναίσθησις, che si trova in Plotino, è pertanto di provenienza stoica; e il Pohlenz ricorda che già Becker aveva rilevato il rapporto di Plotino con gli stoici a questo proposito. Ma ciò che caratterizza il punto di vista stoico nei confronti di questa percezione interna, consiste nel fatto che sposta l'interesse centrale dal terreno della gnoseologia (che era essenziale in Aristotele e torna ad esser tale in Plotino) al terreno dell'azione, vincolandola alla doppia forma della valutazione e della tendenza: positiva e negativa, di appetizione e di allontanamento. Questo spostamento influisce particolarmente sulla teoria del senso interiore di Sant'Agostino, il cui orientamento si deve riconoscere di derivazione stoica, nel fatto che si allontana tanto dalla teoria aristotelica quanto da quella plotiniana.

Anche Sant'Agostino, infatti, considerando le appetizioni e ripulsioni che determinano gli atti degli animali, trasferisce sul terreno dell'azione il problema che Aristotele poneva, relativamente alla conoscenza, considerando la capacità di distinzione tra le impressioni sensibili. È molto probabile che su tale trasferimento abbia influito in modo particolare la 121ª *Epistula ad Lucilium* di Seneca, che discute la questione se gli animali hanno un senso innato della loro costituzione organica, che permetta loro di dirigere i loro movimenti in modo adeguato e corrispondente alle necessità della loro conservazione.

In tal modo il problema posto implica l'altro del possesso innato della coscienza di se stessi e delle necessità della propria vita, e della capacità di distinguere il pernicioso dall'utile. Gli animali debbono sentire il proprio corpo, mediante cui sentono le altre cose, e debbono avere

il senso delle esigenze direttive delle loro azioni: « necesse est enim id sentiant per quod alia quoque sentiunt; necesse est eius sensum habeant, cui parent, a quo reguntur ».

L'esigenza o interesse primordiale dell'animale è la difesa di se stesso, alla quale si riferiscono tutte le sue azioni, appetizioni e ripulsioni: « debet enim aliquid esse ad quod alia referantur », cioè se stesso, la cui coscienza non è acquisita bensí innata in tutti gli animali: « haec animalibus inest cunctis nec inseritur, sed innascitur ». La capacità di distinguere l'utile e il dannoso, connessa con tale coscienza, è per Seneca, come già per Aristotele, intermedia tra senso e intelligenza: « esse autem illis (animalibus) intellectum ex eo apparet quod nihil amplius, si intellexerint, faciant ». Hanno il senso della loro fragilità e della necessità di premunirsi dai pericoli: « simul incipiunt et discere et vivere »; cioè nascono con una facoltà, « sine qua frustra nascerentur », non potendo salvarsi senz'essa. Il problema gnoseologico risulta pertanto implicito nella teoria stoica della συναίσθησις, ma prima v'è il problema pratico, della conservazione del proprio essere. Con Plotino, invece, nonostante la sua accettazione del termine stoico di συναίσθησις, il problema essenziale torna a porsi, come con Aristotele, sul terreno della gnoseologia.

d) *Plotino: autocoscienza e anima — La sintesi conoscitiva e l'unità del soggetto.*

Su tale ritorno essenziale al problema gnoseologico può aver influito in Plotino anche l'antecedente platonico, della discussione del *Teeteto* e del principio dell'attività sintetica dell'anima affermata in esso; inoltre c'erano tra Aristotele e Plotino, non solo gli stoici, ma anche i commentatori di Aristotele che, come Alessan-

dro, accentuavano nei loro chiarimenti il carattere « plotiniano » di certe spiegazioni aristoteliche, come rilevò il Bréhier.

In Plotino il senso comune si presenta, secondo la terminologia stoica, come compercezione o sensazione concomitante (συναίσθησις), per mezzo della quale abbiamo coscienza di noi stessi (ἡμεῖς ἡμῶν συναισθανόμεθα) e percepiamo al tempo stesso come provenienti da fuori (ἔξωθεν) le impressioni che affettano i nostri sensi esteriori (cfr. *Enn.* IV, 4°, 24). Questo senso concomitante, però, si applica ugualmente ad ogni affezione od esperienza interiore, come per esempio a quella della concupiscenza; e Plotino lo chiama anche « potenza sensitiva interiore » (ἡ αἰσθητικὴ ἡ ἔνδον δύναμις, *Enn.* IV, 8°, 8), lo considera pertinenza dell'uomo interiore (ὁ ἔνδον ἄνθρωπος, *Enn.* I, 1°, 10), e dice che implica l'esistenza e attività dell'anima, che possa inoltre conservare il ricordo dei suoi atti. « Diversamente (dichiara) non potremo attribuirle né un senso concomitante (συναίσθησις), né una coscienza (παρακολούθησις), né una capacità sintetica (σύνθεσις), né una conoscenza di se stessa (σύνεσις) »: cfr. *Enn.* IV, 3°, 26: in una parola, l'autocoscienza, della quale — come osservò G. Mancini, *La psicologia di Sant'Agostino*, etc., p. 185 (vedi anche alle pp. 146-7, 175 e 183-4) — sono espressioni coincidenti i quattro termini distinti che Plotino usa in questo luogo.

Nel suo carattere d'interiorità ed autocoscienza permanente, che unifica la molteplicità delle impressioni che gli giungono (πολλῶν εἰς αὐτὸ συνελθόντων), il senso interiore è connesso, secondo Plotino, con l'intendere (τὸ νοεῖν), come sensazione congiunta del molteplice (ἡ συναίσθησις πολλοῦ τινος αἴσθησίς ἐστι : cfr. *Enn.* V, 3°, 13); il che (dice) è testimoniato dal suo stesso nome di συναίσθησις.

Tutto questo rappresenta certo un'eredità di Aristotele, il quale dichiarava nel *De an.* 426 b, 22 che pronunciando un giudizio di confronto il senso comune è senso e intelligenza al tempo stesso. Ma Aristotele, riconoscendo una capacità di distinzione agli stessi sensi esteriori particolari, mostrava una qualche incertezza circa la loro catalogazione nella sfera dell'irrazionale o del razionale, dovuta evidentemente alla loro appartenenza anche agli animali irrazionali; il che piú tardi (un secolo dopo Plotino) si accentuava nel commento di Temistio, che riconosceva da un lato nei sensi esteriori un principio e un avviamento verso la ragione, e dall'altro un carattere d'irrazionalità per la loro esistenza negli animali irrazionali. Cosí la separazione tra gli animali e l'uomo non era rigida, posto che, con il possesso dei sensi esteriori e della loro capacità di distinzione, si attribuiva implicitamente anche agli animali un « principio e avviamento » verso la ragione, cioè un possesso embrionale dello stesso senso comune; il che si fa esplicito piú tardi in Sant'Agostino, che attribuisce cosí alle bestie come all'uomo il senso interiore.

I neoplatonici invece vogliono differenziare chiaramente l'uomo dagli animali a questo riguardo, negando nettamente agli animali il senso interiore, che considerano privilegio dell'uomo e motivo della sua superiorità. Questo risulta da un passo di Simplicio (commento al *De anima*), che tratta della distinzione plotiniana, riprodotta da Giamblico, tra le sensazioni esteriori, caratteristiche degli animali, e quella che è propria dell'uomo (ἡμετέρα) e gli conferisce la sua caratteristica differenziale e la sua superiorità sugli animali (*Enn.* I, 1°, 7).

« L'uomo (dice Simplicio) è completo quanto alla sensibilità che ha comune con molti altri animali. Ma il sentire di sentire è privilegio della nostra natura, essendo proprio della facoltà razionale il riflettere su se

stessa. Per cui si vede che la ragione si estende fino alla sensazione, posto che la sensazione che è propria dell'uomo sente se stessa. In effetti, il principio che sente si conosce quando sa di sentire, e sotto questo aspetto si rivolge a se stesso e si applica a se stesso. Pertanto, la sensazione che è *nostra* è razionale, etc. » (Simplicii *in libr. Aristot. de an.* ed. Hayduck, 1882, fr. 52; citato da G. Mancini, *La psicologia di Sant'Agostino*, p. 185). In tal modo, i neoplatonici, da Plotino e Giamblico a Simplicio, accettano la dichiarazione aristotelica che il senso interiore è senso e intelligenza al tempo stesso; ma ne negano il possesso agli animali, e fanno consistere il suo carattere di razionalità non già nell'attività sintetica che esercita nei giudizî di comparazione e distinzione — proprî anche dei sensi esteriori e perciò degli animali — ma anzi nella sua riflessione su se stesso, nel suo sentire di sentire ossia nell'autocoscienza, che considerano privilegio dell'uomo. Tuttavia, posto che, come aveva messo in evidenza Aristotele, l'autocoscienza nella sua unità è condizione necessaria per ogni comparazione di sensazioni differenti (impossibile se « le sentissimo l'una io e l'altra tu »), il negarla in qualsiasi forma o grado agli animali significava negar loro ogni capacità di distinguere il bianco dal nero, il dolce dall'amaro, l'utile dal dannoso, etc.; il che spiega perché poi Sant'Agostino non segue i neoplatonici su questo terreno, e afferma con gli stoici che anche alle bestie appartiene il senso interiore, che determina le loro appetizioni e i loro rifiuti, e guida e dirige tutte le loro azioni [1].

Tuttavia, la discontinuità stabilita da Plotino tra gli animali e l'uomo non tocca in alcun modo il carattere unitario che egli stesso attribuisce alla coscienza umana o, secondo la sua espressione, all'anima dell'uomo, pre-

[1] Cfr. il paragr. precedente sulla teoria stoica dell'autocoscienza.

sente sempre nella sua totalità intera, una e medesima, in tutti i suoi atti, che da essa e dalla sua unità dipendono e ricevono l'esistenza. « Essa (l'anima) è tale essenza (οὐσία), che permane sempre uguale, principio comune di tutto ciò che procede da essa, come centro di un circolo, di dove tutti i raggi vanno alla periferia, pur lasciandolo rimanere in se stesso, avendo da esso la generazione e l'esistenza; e partecipano di questo punto, che nella sua indivisibilità è il principio per loro; derivano di lí, ma sospesi lí nella loro esistenza » [1].

Troviamo qui il paragone — di derivazione aristotelica-alessandristica, ma che diventa uno dei preferiti di Plotino — del punto inesteso, centro del circolo, uno e indivisibile in se stesso, ma al tempo stesso infinitamente molteplice e divisibile nei suoi rapporti con l'infinita molteplicità dei raggi. Lo troviamo in questo luogo con una differenza rispetto all'uso che della medesima similitudine facevano Aristotele ed Alessandro, i quali l'applicavano alla ricezione delle impressioni sensibili da parte del senso comune. Questo pertanto si presentava ad essi come il centro del circolo che è punto di convergenza di tutti i raggi provenienti dalla periferia, e cosí ha nella sua inestensione insieme l'unità e la molteplicità infinita, l'indivisibilità e la divisibilità illimitata. Plotino, invece, nel luogo citato applica il paragone agli atti effettuati dall'anima, che non giungono ad essa dal di fuori come le impressioni sensibili, bensí provengono da essa stessa, sono prodotti dalla sua attività; e pertanto nel paragone plotiniano il centro non è il punto di convergenza dei raggi che si dirigono ad esso a partire dalla periferia, ma il punto di provenienza o sorgente dei raggi che partono da lui verso la periferia.

---

[1] Cfr. *Enn.* IV, libro « Essenza dell'anima » (generalmente indicato come 2°, ma numerato come 1° nell'ed. ital. di V. Cilento), cap. 1, § 3.

Tuttavia in un altro luogo della stessa *Enneade* IV (cap. 6 del libro 7°), che citiamo piú oltre, Plotino torna a considerare, come già Aristotele e Alessandro, le sensazioni che confluiscono da tutti i sensi verso il medesimo soggetto; e allora l'anima torna ad essere per lui, come per i suoi antecessori, il centro verso il quale convergono tutti i raggi dalla periferia del circolo. Ma, nonostante la differenza tra i due punti di vista, in entrambi ugualmente si afferma che l'anima, nella varietà innumerevole delle sue percezioni e dei suoi atti, si deve presentare come coincidenza di unità indivisibile e di infinita divisibilità.

Occorre aggiungere che sotto due aspetti apparentemente distinti Plotino afferma questa confluenza di unità e molteplicità nell'anima: uno oggettivo-ontologico, relativo all'anima come principio di vita nella sua relazione con il corpo; e l'altro soggettivo-gnoseologico, relativo alla coscienza come principio di conoscenza. Il primo significato si trova sviluppato nel citato libro sulla « Essenza dell'anima », iniziale della IV *Enneade*; l'altro ha la sua affermazione piú importante nel 7° libro (« Immortalità dell'anima ») della stessa IV *Enneade*.

Per ciò che concerne il primo significato, Plotino osserva che l'anima, « divisibile e indivisibile al tempo stesso, non è come un essere continuo esteso, che ha diverse parti distinte spazialmente; ma è divisibile in quanto è presente in tutte le parti del corpo dove ha la sua sede, ed è indivisibile in quanto è tutt'intera in tutte queste parti e in qualsiasi d'esse » (libr. cit., cap. 1, § 9); « se invece fosse una assolutamente, cioè indivisibile sotto tutti gli aspetti, una in sé e per sé », dovrebbe rimanere in un unico punto centrale, lasciando inanimata tutta la massa dell'essere vivente. « Pertanto l'anima deve essere una e molteplice, divisibile e indivisibile » (*ibid.*, cap. 2, §§ 17-18).

Ma nel mezzo di questa stessa considerazione ontologico-oggettiva appare già la preoccupazione gnoseologica-soggettiva: « Come, dunque, le cose che risultano da una molteplicità di sensazioni, per esempio delle orecchie e degli occhi, potrebbero essere conosciute come un oggetto unico? » (cap. 2, § 16). Si introduce cosí la questione della sintesi conoscitiva, e si rivela in questa domanda il problema piú profondo ed essenziale che soggiace all'altro discusso in questi capitoli; dove la necessità della presenza unica e totale dell'anima in qualsiasi parte del corpo animato preoccupa Plotino, assai piú che per ciò che concerne la vita del corpo, per ciò che riguarda la conoscenza, che dev'essere raggiunta dall'anima mediante la sua presenza simultanea e totale in ciascun organo della sensibilità.

La conoscenza non si raggiunge mediante la sola ricezione delle impressioni, né sta nella loro molteplicità, bensí nel rapporto reciproco che stabilisce tra esse — confrontandole, distinguendole, riferendole allo stesso oggetto o ad oggetti differenti, etc. — la coscienza soggettiva, unica e medesima, presente in tutte: per ciò è necessario che nell'essere vivente l'anima sia presente « tota in toto et in qualibet totius parte ».

Nel libro 4° dell'*Enneade* VI — che insieme al successivo libro 5° porta il titolo: « L'essere uno e identico è presente dovunque tutto intero » — Plotino dice nel capitolo 6: « Se sono differenti le sensazioni, occorre anche dire che sono differenti le affezioni sperimentate. Di conseguenza sono differenti certamente le cose giudicate, ma non chi giudica: e chi giudica è lo stesso giudice che si trova in presenza di altre ed altre affezioni, pur non essendo egli stesso l'impressionato, bensí la natura di tale corpo. E questo è come se uno stesso di noi giudicasse il gusto che si prova nel dito e il dolore che si prova nella testa. Perché allora non può una di queste

affezioni sentire insieme il giudizio intorno all'altra? Forse perché si tratta di un giudizio, e non di un'affezione ».

Il giudizio di comparazione, distinzione, valutazione, etc., che costituisce la conoscenza, non appartiene dunque alle diverse affezioni sensibili (nessuna delle quali può apprendere né molto meno giudicare nessuna delle altre), bensí al principio unitario che è il soggetto, l'anima, la coscienza nella sua onnipresenza simultanea in ciascuna delle sensazioni, unità indivisibile nella molteplicità divisa delle impressioni che sottomette alla sua attività sintetica. Tutto ciò risulta piú chiaramente nel piú ampio sviluppo dato da Plotino, nel cap. 6 del libro 7° dell'*Enneade* IV, alla spiegazione di tale esigenza d'unità del soggetto, senza la cui attività sintetica non può esservi conoscenza.

« Se un essere deve percepire qualcosa, dev'essere uno in se stesso, e mediante la sua stessa unità deve apprendere tutto l'oggetto. E ciò è necessario ancorché vi fossero molteplici impressioni che entrassero per molteplici organi sensorî, ovvero molteplici qualità che affettassero un unico senso, e per mezzo di un unico senso si apprendesse un oggetto variato, come per esempio un volto (poiché non si produce una molteplicità di percezioni distinte: una del naso, un'altra degli occhi, etc., ma una stessa percezione complessiva di tutte le parti). E ancorché un'impressione entri per gli occhi e un'altra per l'udito, tuttavia dev'essere unico il centro in cui confluiscono entrambe. Diversamente come si potrebbe dire che queste sensazioni sono diverse, se non giungessero insieme allo stesso soggetto? Questo, perciò, dev'essere come un centro, e come raggi convergenti dalla periferia del circolo le sensazioni devono dirigersi da tutte le parti verso questo, e di tale specie dev'essere il soggetto che percepisce: uno solo veramente (ἓν ὄντως). Se invece

fosse diviso, e le sensazioni gli si applicassero come nelle due estremità di una linea, o confluiranno nuovamente in un unico e medesimo punto come nel centro, o [se restano separati] gli estremi l'uno dall'altro, ciascuno d'essi avrà una sensazione [separata] di ciascuno, come se le sentissimo l'una io e l'altra tu ».

Non c'è bisogno d'insistere a mettere in rilievo la continuità e identità che appaiono evidenti tra questa posizione plotiniana e quella che esaminammo in Aristotele: coincidono i concetti e le espressioni piú caratteristiche della stessa esigenza affermata da entrambi, che è l'unità del soggetto, la cui attività sintetica è la sola che può trasformare le impressioni sensibili in atto di conoscenza. Il paragone del punto, centro di convergenza di tutti i raggi provenienti dalla periferia del circolo, dava a Plotino, come già ad Aristotele e ad Alessandro di Afrodisia, la possibilità di spiegare la confluenza nell'anima delle due opposte condizioni, di unità indivisibile e di divisibilità infinitamente molteplice; ma in questo luogo delle *Enneadi* (IV, 7°, 6) Plotino insiste in modo speciale sull'esigenza d'unità, per differenziare l'attività spirituale rispetto ad ogni realtà estesa. Pur essendo estesi, e quindi divisibili, gli oggetti della sensibilità, non è estesa né divisibile la loro percezione.

Continua infatti il luogo citato: « E se è unica la percezione, per esempio: un volto, o si concentrerà in unità, come appare anche [nell'esperienza], e questa sensazione sarà indivisibile, ovvero, se fosse estesa (μέγεθος), chi sente dovrebbe dividersi con essa, di modo che ogni parte distinta percepisse una parte distinta, e nessuno di noi potrebbe avere la percezione di tutto l'oggetto sensibile. Ma chi sente è uno nella sua totalità; pertanto come potrebbe dividersi? ».

In tal modo Plotino pone l'accento sul carattere essenziale di ogni atto conoscitivo, che, mettendo in rapporto

i termini dell'esperienza sensibile in un giudizio, è un atto sintetico; orbene, tale carattere sintetico della conoscenza non può procedere dalla molteplicità infinita e dispersa degli oggetti, ma ha il suo principio solo nell'unità del soggetto, che imprime il suo sigillo unitario nella molteplicità delle impressioni raccolte dai sensi. Cosí la condizione essenziale, *sine qua non*, di ogni conoscenza risulta essere il soggetto nella sua unità e attività sintetica, le quali per Plotino come già per Aristotele si accompagnano con l'autocoscienza e in questa rivelano se stesse.

E con ciò l'interesse centrale e fondamentale dell'indagine gnoseologica si trasferisce necessariamente dalla considerazione dell'esteriorità del mondo degli oggetti conosciuti alla considerazione dell'interiorità del soggetto conoscente. In questo orientamento consiste l'impulso essenziale impresso dal neoplatonismo alla filosofia di Sant'Agostino, che converte l'interiorità nel punto stesso di partenza di ogni sua meditazione e costruzione. Per questa conversione possiamo certo considerare giusto di riconoscere con il Windelband in Sant'Agostino il « creatore del pensiero moderno », cioè il precursore di Cartesio (e, dobbiamo aggiungere, di Campanella, che lo precede), ai quali dà il suggerimento e l'ispirazione del *cogito*; ma non meno giusto ci sembra aggiungere, con lo stesso Windelband, che questo principio dell'interiorità era andato preparandosi « in tutto lo sviluppo finale della scienza antica » [1].

Anzi, dobbiamo rilevare che il punto di partenza e gli sviluppi essenziali di tale preparazione apparivano con evidenza decisiva già in Aristotele, e possiamo dire

---

[1] Cfr. W. WINDELBAND, *Storia della filosofia*, parte III (« La filosofia medievale »), « Il primo periodo », e § 22: « La metafisica dell'esperienza interna ».

già in Platone con la risposta all'*aporia* posta da Gorgia; cosí che a questo riguardo la filosofia antica, lungi dall'essere tutta orientata in direzione completamente opposta a quelle cristiana e moderna, offre ad esse, in certe intuizioni dei suoi maggiori rappresentanti, i germi fecondi delle sue ricerche gnoseologiche.

Parte Terza

LA NOZIONE DEL PECCATO E LA COSCIENZA MORALE NELL' ETICA ANTICA

Capitolo I.

IL PROBLEMA DEL CARATTERE OGGETTIVISTICO DELL'ETICA ANTICA

In uno dei suggestivi saggi raccolti nel suo libro postumo: *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Victor Brochard volle stabilire tra la morale antica e quella moderna un'opposizione netta e radicale, i cui tratti delineava nel modo seguente [1]. L'idea di dovere e di obbligazione (diceva), che sembra fondamentale ai moderni nella definizione dell'etica, resta assente completamente dall'etica antica: né greci né latini hanno avuto una parola adatta ad esprimerla. Nella loro morale non c'era un « imperativo », ma solamente un « ottativo », poiché il fine ricercato da tutte le scuole filosofiche, o « sommo bene », era la felicità, che può essere solo oggetto di desiderio, ma non di comando. E di conseguenza (aggiungeva Brochard) non poteva neppure esserci un richiamo alla coscienza morale o ad una legge interiore: lo sguardo dei greci non si è mai rivolto alla loro interiorità per cercare la norma della loro condotta, ma sempre all'esterno, verso la natura, per riuscire a conformarsi ad essa. Perciò nella loro etica v'era luogo solo per una colpa che fosse un « errore »,

---

[1] « La morale ancienne et la morale moderne », pp. 489-503 del libro citato, Paris, Alcan, 1912.

non « il peccato » nel senso della violazione cosciente di una legge interiore, come lo intende la morale moderna. E ancor piú (secondo il Brochard) mancava agli antichi la nozione di responsabilità morale, poiché con la loro idea della libertà umana essi non volevano significare che le nostre azioni derivano da noi e che noi stessi perciò dobbiamo subirne le conseguenze, buone o cattive; ma si preoccupavano unicamente di mostrare come l'uomo possa sottrarsi alla fatalità esteriore e raggiungere la felicità.

Infine, secondo il Brochard, l'idea di una vita futura non ha mai avuto una funzione nelle teorie dei moralisti greci, anche quando, come Platone, hanno creduto nell'immortalità dell'anima; di modo che (concludeva) « possiamo tenere per acquisito che la concezione etica dei filosofi greci e quella dei moderni sono *toto caelo* distinte ». Tuttavia lo stesso Brochard, nel medesimo saggio, dichiarava essere troppo sommaria la sentenza di condanna dell'etica antica pronunciata da molti moderni; e reclamava una revisione del processo, ammettendo la possibilità che una nuova sentenza riconoscesse ai greci il merito di aver fondato la morale non meno che la geometria e la logica. Ma non lo ammetteva perché sospettasse o intravedesse nella loro etica altri tratti, diversi od opposti a quelli citati, bensí perché trovava i tratti indicati anche nell'etica moderna, la quale fino a tutto il secolo XVIII avrebbe, a parer suo, conservato l'orientamento dell'antica; e nell'introdurre poi con Kant l'imperativo categorico del dovere, avrebbe accettato solamente un'idea religiosa. Di modo che in una morale moderna, separata dalla teologia, il Brochard vedeva eliminarsi ogni idea di dovere, obbligazione e simili, e restare, di fronte ad un'indagine razionale, solo l'idea del « sommo bene », come nell'etica antica. I cui lineamenti, pertanto, restavano confermati nella forma

indicata, ancorché se ne attenuasse l'opposizione rispetto all'etica moderna, accusata pure essa di analoghi difetti.

L'opinione di Brochard intorno all'etica antica (lasciando qui da parte le osservazioni critiche da lui rivolte analogamente a quella moderna) ha il suo particolare interesse nel fatto che non rappresenta un punto di vista individuale isolato, benché appoggiato sull'autorità personale di un critico eminente, ma una convinzione assai diffusa ed espressa dalla maggioranza degli storici e dei critici del pensiero antico, anteriori, contemporanei e successivi allo stesso Brochard [1]. In modo particolare, giudizî e rimproveri analoghi a quelli espressi da lui nei confronti della morale greco-romana, si trovano affermati e accentuati nella nostra epoca da due correnti di pensiero: quella degli spiritualisti cristiani da un lato e quella degli idealisti neohegeliani dall'altro, i cui punti di vista sopra questo argomento appaiono generalmente accettati anche da autori aderenti ad altre correnti filosofiche.

Gli spiritualisti cristiani oppongono alla « saggezza » greca, che fonda la propria etica sulla razionalità, il « paradosso » cristiano, che introduce un orientamento opposto basato su tre principî irrazionalistici irraggiungibili per l'antichità classica: coscienza del peccato, consacrazione dell'uomo mediante la sofferenza, e morte trasfiguratrice. « A ce point de vue (scrive Ch. Moeller) l'Évangile s'oppose radicalement à la *sagesse* grecque. Athènes et Jérusalem seront toujours les capitales de deux royaumes, deux royaumes qui ne se réconcilieront jamais totalement ici-bas. Nietzsche [2] l'avait bien vu »,

---

[1] Cfr. per es. A. Tilgher, *La visione greca della vita*, Roma, 1922, p. 45: « I Greci ignorarono i drammi formidabili del rimorso.... ignorarono il peccato.... ignorarono i concetti di merito, colpa e responsabilità, etc. ».

[2] Prima di Nietzsche, in realtà, l'opposizione tra morale pagana e morale cristiana (soprattutto nei confronti dell'idea di

scrivendo nel cap. III del suo *Al di là del bene e del male*, che gli uomini moderni non si rendono piú conto di « ce qu'il y avait d'épouvantable pour un esprit antique dans la formule paradoxale: *Dieu crucifié*.... Cette formule annonçait une transmutation de toutes les valeurs antiques »[1].

D'altro lato gli idealisti neohegeliani, assertori della filosofia dello spirito, affermano che la mancanza delle nozioni di coscienza morale, di peccato, di dovere come legge interiore, attribuita da essi all'etica antica, è una prova e una conferma di quel carattere d'oggettivismo e disconoscimento del soggetto, per il quale essi oppongono (come vedemmo) tutta la filosofia greco-romana a quella cristiana e moderna, che caratterizzano con il soggettivismo.

Tuttavia, come abbiamo detto precedentemente, i neohegeliani dei nostri giorni, nell'esprimere tale antitesi, si allontanano in parte dalla visione storica delineata da Hegel, il quale nelle sue *Lezioni sulla filosofia della storia universale* stabiliva un'opposizione tra il mondo greco e quello orientale, dichiarando a proposito del primo: « Siamo giunti al mondo dello spirito che discende in sé, al mondo dello spirito umano »; e salutava in Socrate il filosofo che trasse l'interiorità dell'uomo davanti alla sua coscienza, dando ai greci il principio della coscienza morale, che non avevano ancora

---

peccato) era stata affermata da KIERKEGAARD (veggasi piú oltre, p. 541, n. 1), il cui influsso, tuttavia, si fece sentire largamente solo negli ultimi decenni con la diffusione dell'esistenzialismo. Precedentemente, sulla diffusione dell'idea di una antitesi inconciliabile tra le due etiche, contribuí poderosamente l'influsso del Nietzsche, che pure, nella sua polemica contro la morale cristiana, voleva utilizzare quella pagana ai fini di una trasmutazione di valori.

[1] CH. MOELLER, *Sagesse grecque et paradoxe chrétien*, Paris, Gallimard, 1948, p. 20.

e che da allora cominciò a costituire « il germe e il principio per lo spirito della libertà superiore » [1].

Di lí, secondo Hegel, comincia nella storia universale lo sviluppo ulteriore di questo principio, le cui tappe sono rappresentate: 1) dal mondo romano, che afferma il principio della personalità e il valore infinito dell'individuo, « momento dell'interiorità che manca ai greci » [2]; 2) dal giudaismo, che introduce l'idea del peccato originale, « eterno mito dell'uomo, per il quale l'uomo si fa appunto uomo » [3]; 3) dal cristianesimo, che porta l'uomo verso l'unità interiore con Dio e gli insegna a cercare la sua liberazione esclusivamente nell'interiorità spirituale mediante la fede e l'amore, e la rivelazione di Dio nel cuore puro. « La coscienza che lo spirito ha di se stesso (dice Hegel) si è espressa in Cristo con un'immensa energia, che dimentica ogni realtà esterna » [4]; e « l'apparizione di questa interiorità », associata piú tardi a ciò che egli chiama « l'ostinazione assoluta della soggettività », propria del mondo germanico [5], genera secondo Hegel il mondo moderno, nel quale « lo spirito che pensa se stesso » arriva alla libertà con il « riconoscere come suo il contenuto oggettivo dello spirito universale » [6].

In tal modo Hegel delineava « la storia universale » nella continuità del suo « corso evolutivo », il cui sviluppo egli faceva realizzare mediante un processo dialettico di opposizioni. Ma appunto questa dialettica delle opposizioni ha servito poi per fare piú rigida l'antitesi tra la filosofia e l'etica antiche da un lato e quelle mo-

---

[1] *Vorles. über d. Philosophie d. Weltgeschichte*, ed. Lasson, t. III, pp. 527, 644 e 656.
[2] Op. cit., t. III, p. 723.
[3] Op. cit., t. III, p, 728.
[4] Op. cit., t. III, p. 739.
[5] Op. cit., t. IV, p. 759.
[6] Op. cit., t. IV, p. 938.

derne dall'altro, nella concezione dei neohegeliani, che l'hanno mutata in un aperto contrasto tra oggettivismo, che caratterizza tutto il pensiero antico senza eccezione, e soggettivismo, proprio ed esclusivo del pensiero moderno. Mentre Hegel parlava di una soggettività greca, che definiva come « natura trasformata in spiritualità », che solo con Socrate si sarebbe mutata in un vero raccoglimento interiore e nel tribunale della coscienza morale, posteriormente Gentile affermò invece che « la filosofia greca, naturalistica prima di Socrate, idealistica da Socrate ad Aristotele e naturalisticamente idealistica dopo.... sempre cercò lo spirito nell'antecedente dello spirito (natura) e [perciò] è tutta quanta propriamente naturalistica »[1], e « non può raggiungere lo spirito »[2], fondamento e centro del problema morale.

Preoccupata unicamente del problema del sommo bene o felicità, cioè di un fine vincolato con la realtà universale esteriore e stabilito dalla natura, l'etica greca — secondo il rimprovero che le muovono i suoi critici — avrebbe ridotto tutta la vita morale ad una questione di conoscenza delle condizioni e dei mezzi idonei a raggiungere il fine indicato, ogni virtú ad una scienza ed ogni vizio ad un'ignoranza: che è, senza dubbio, una concezione espressa da Socrate, ma interpretata in modo unilaterale e convertita in carattere comune a tutte le intuizioni morali dei greci. In tal modo la vita morale si sarebbe mutata in un calcolo economico sui mezzi piú adatti a raggiungere un fine indipendente dal soggetto e ad esso superiore: la subordinazione del soggetto alla realtà oggettiva esteriore avrebbe ridotto lo spirito alla natura; per cui nella forma che si considera tipica del-

---

[1] G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, Firenze, Sansoni, 1940, p. 30.

[2] Op. cit., p. 32. Vedere anche dello stesso autore: *Discorsi di religione* (Firenze, 1920), parte III: « Il problema morale ».

l'etica greca, cioè la stoica, la legge morale si riduce ad una adesione alla fatalità universale, determinata dalla coscienza della sua ineluttabilità, e la libertà ad una sottomissione spontanea alla necessità della natura. « Fata volentem ducunt, nolentem trahunt »: il destino guida per mano chi gli si sottomette e aderisce di buon grado, trascina violentemente quelli che reagiscono e che tentano di sottrarsi al suo comando. La virtú, pertanto, è pura intelligenza e sapienza; il vizio, ignoranza e stupidità; merito e colpa non sono rispettivamente che chiaroveggenza e cecità, e il pentimento del malvagio non è già rimorso e coscienza del peccato, bensí delusione amara per l'insuccesso dovuto a un errore di calcolo.

Torniamo cosí, con queste critiche, al rimprovero fondamentale rivolto all'etica greca: mancanza di una nozione della coscienza morale, mancanza di un imperativo interiore o di una legge del dovere, mancanza di una coscienza del peccato. Assai pochi sono gli storici che sentono la necessità di porre dei limiti o di fare delle riserve nei confronti della validità del giudizio predominante. Merita di essere ricordato tra queste eccezioni Léon Robin, il quale nella conclusione del suo libro *La morale antique* fa qualche dichiarazione assai significativa. Dopo aver ripetuto che le morali antiche sono *oggettive*, nel senso che « le plus souvent, le principe de la costruction théorique y est une réalité objective que l'on conçoit comme un modèle à imiter » e che « ce principe, quel qu'il soit, fonde toute la systématisation normative des espèces morales, des relations diverses que comporte la conduite humaine », il Robin fa le sue riserve circa le affermazioni correnti.

« Peut-être y a-t-il cependant (egli dice) quelque exagération à dire que les Anciens ont ignoré le notions du Devoir et de la Conscience. Cette dernière n'a pas

été étrangère au Pythagorisme, et, si Philon le Juif lui a insufflé une vie nouvelle, ce n'est pas seulement dans sa propre tradition religieuse [ebraica] qu'il en a trouvé le germe. Quant à l'idée d'obligation morale, elle est, on l'a vu, très précisément exprimée par Aristote dans les catégories du *il faut, on doit* ». E dopo qualche altra considerazione particolare, Robin sintetizza il suo punto di vista nelle seguenti parole: « Nous sommes trop portés à nous imaginer que nos conceptions morales sont d'une nouveauté vraiment moderne. C'est de la pensée grecque que nous avons reçu les problèmes et, en quelque mesure, les cadres mêmes dans lesquels nous les discutons » [1].

Meritano certamente di essere rilevate queste espressioni di una coscienza critica vigilante, che non si lascia trascinare dalla corrente delle opinioni che sono divenute generali e tradizionali. Tuttavia, non possiamo accontentarci di questi avvertimenti opportuni, senza dubbio, ma di carattere generico, e di queste esemplificazioni parziali di documenti storici che sono contro l'opinione prevalente. Dobbiamo esaminare piú attentamente e concretamente i problemi d'interpretazione e valutazione del pensiero etico degli antichi, posti dalle critiche succitate; e dobbiamo cominciare il nostro esame dalla considerazione della mancanza che è stata rimproverata alla coscienza antica in modo piú netto di tutte le altre, vale a dire la mancanza assoluta di una coscienza del peccato; che è una imputazione nella quale sembrano concordare tutti coloro che hanno posto il problema dell'opposizione tra la morale antica e quella cristiana moderna, senza che appaia chiaramente un punto di vista contrario sia pure nei critici come il Robin, che si oppongono ai giudizî (o pregiudizî) correnti.

---

[1] L. Robin, *La morale antique*, Paris, Alcan, 1938, p. 172 sg.

Capitolo II.

LA COSCIENZA DEL PECCATO NEL MONDO CLASSICO

Un ampio sviluppo del tema dell'incapacità dell'etica greca di raggiungere la coscienza del peccato, lo troviamo nel libro già citato di Charles Moeller: *Sagesse grecque et paradoxe chrétien*, che fonda la sua tesi sul fatalismo degli antichi, opposto all'affermazione cristiana della libertà dell'arbitrio umano come causa del male. « Chez les grecs, le mal est dans la ligne d'une fatalité et se confond avec la destinée de souffrance qui est celle de l'humanité; chez les chrétiens, au contraire, le mal est clairement appréhendé comme œuvre de l'homme, il est acte libre et c'est lui qui *engendre* la souffrance et la mort » (p. 28).

Per il suo fatalismo, appunto, secondo il Moeller, l'etica antica non può giungere alla vera nozione del peccato, caratteristica del cristianesimo. « Le problème du péché est immense et difficile, spécialement dans la littérature antique: il faut *confesser* le monde hellénique.... Je nommerais provisoirement *péché* les actes mauvais racontés par les auteurs anciens, et qu'une conscience chrétienne nomme ainsi; et je dis: provisoirement, car il n'est pas sûr que les Grecs aient eu la notion du péché.... Nous n'étudierons que des actes où il y a une certaine participation de l'homme et donc possibilité de poser le problème de la responsabilité, du remords et du châtiment » (pp. 38-40).

a) *Le nozioni di responsabilità e colpa da Omero a Solone.*

Tali peccati appaiono come temi caratteristici nella tragedia eschilea ed euripidea, che pertanto Moeller utilizza per « confessare » il mondo ellenico; ma poiché riconosce che la problematica della tragedia greca ha la sua origine in Omero, cerca prima nei poemi omerici i primi documenti dell'« ambiguïté de la notion du péché chez les Grecs », per la quale l'autore di malvagità « est tout autant un malheureux qu'un pécheur » (pp. 40-41). Certo non è difficile a Moeller trovare in Omero persone colpevoli che si difendono dalle imputazioni e dai rimproveri altrui (o persone benevole che le compatiscono e scusano), allegando la loro mancanza di responsabilità nella perpetrazione del fatto biasimevole. Paride che si discolpa davanti ai rimproveri di Ettore (*Il.* III, 60 sgg.); Priamo che pietosamente cerca di addurre discolpe in favore d'Elena, considerata causa di tante vicende angosciose dai vecchi troiani (*Il.* III, 164 sgg.); Agamennone che vuole scaricarsi della sua responsabilità per l'offesa fatta ad Achille, la quale ha prodotto tanti mali ai greci (*Il.* XIX, 85 sgg.); e, potremmo aggiungere, Ettore che cerca di giustificare il momento di paura incoercibile che ha provato di fronte ad Aiace (*Il.* XVII, 176 sgg.), Ulisse che vuole discolparsi con Aiace nell'Ade dando a Zeus la responsabilità dell'offesa che gli fece (*Od.* XI, 528), etc., etc., tutti adducono l'intervento di un dio o l'ineluttabilità del destino, al fine di presentarsi come strumenti involontarî o vittime di un potere sovrumano, alla cui forza non poterono resistere.

Queste giustificazioni rappresentano certo un'eredità e un'utilizzazione di credenze assai antiche, costituite

non solo dall'idea del Fato superiore agli uomini — e anche agli dèi: cfr. *Il.* XVI, 431 sgg.[1] — ma ancor piú dalle credenze demoniache e magiche primitive, connesse anche alla religione dei morti e alimentate dall'esperienza del potere irresistibile delle passioni (amore, cupidigia, paura, ira, etc.), che sembrano trasformare l'uomo in un « posseduto », che non è piú responsabile delle sue azioni. Tale idea di « possessione demoniaca » si trova piú tardi espressa nella tragedia greca mediante il verbo δαιμονᾶν : essere posseduto da un dèmone e impazzito[2]. Certo le credenze relative ad un possesso demoniaco non sono una caratteristica particolare ed esclusiva del popolo ellenico, ma sono comuni ad ogni mentalità primitiva e popolare, e passano nel cristianesimo e nella coscienza medievale associate alle credenze derivanti dall'ebraismo relative a Satana e ai demoni. Ma nella Grecia antica deriva da queste credenze la nozione che Gernet chiamò del « crimine oggettivo », nozione che precede quella del *soggetto* criminale e della sua responsabilità; perciò nella piú remota antichità greca

[1] Sul tema del Fato veggasi il libro fondamentale di W. Ch. Greene, *Moira*, Harvard Univ. Press, 1944.

[2] Cfr. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, 1917, pp. 303 sgg., 318 sgg. Cfr. anche Al. Levi, *Delitto e pena nel pensiero dei Greci*, Torino, 1903. Tuttavia sarebbe un errore considerare tali credenze estranee all'anima cristiana, la quale ereditò dall'ebraismo la credenza in Satana e nei demonî e nella loro azione sugli spiriti dei viventi. Tale credenza, espressa già negli Evangeli e in S. Paolo, si introduce nella tradizione medievale, dove i demonî che si suppongono essersi impadroniti dell'anima di qualche uomo, sono oggetto di esorcismi e di riti di espulsione per liberare l'individuo « posseduto » dalla loro presenza e dal loro potere diabolico. L'importanza che hanno le credenze relative al potere, alle arti e alle macchinazioni diaboliche nella teologia medievale per quel che concerne sia le azioni sia il pensiero e la conoscenza umane, è stata opportunamente messa in luce da Bruno Nardi, *Soggetto e oggetto del conoscere nella filosofia antica e medievale*, Editrice Universale di Roma, 1951, p. 51 sgg.: « Conoscerebbe assai poco la storia del cristianesimo, chi ignorasse la parte che in essa spetta all'angelo ribelle e alla sua intraprendente consorteria » (p. 62).

il colpevole è un *demens*, preda di un delirio o di una pazzia, provocati dalla collera di qualche dio o demone o spirito; pertanto il suo delitto è un ἁμάρτημα (errore) involontario, del quale non ha responsabilità.

Ma in questa nozione di carattere religioso lo stesso elemento dell'ostilità divina, che è sempre un castigo per qualche offesa o empietà, implica una responsabilità previa di chi lo ha meritato; il che spiega come la parola ἁμάρτημα o ἁμαρτία, includendo in sé l'idea di un'impurità o colpa, poté essere usata poi da correnti orfiche (secondo che dimostra il *Protreptico* aristotelico, frammento 10 b, ed. Walzer) per indicare « i grandi peccati » originali, e poi, perpetuandosi nel linguaggio religioso, poté offrire al primo cristianesimo il termine specifico per significare il peccato in genere [1].

In tutti i modi nei poemi omerici non possiamo piú riconoscere la conservazione pura della situazione spirituale costituita dalle citate credenze primitive, per il fatto stesso che queste sono utilizzate come giustificazioni da parte di colpevoli, i quali (come ho rilevato nel cap. I dei miei *Moralistas griegos*, cui acconsente W. Ch. Greene, *Moira*, p. 23) ricorrono a tali discolpe appunto contro i rimproveri di chi loro attribuisce responsabilità; il che dimostra che è già intervenuto un orientamento spiri-

---

[1] Cfr. EMPEDOCLE, fr. 115; HEROD., I, 91; I, 138; ANTIFONTE, V, 88; PLATONE, *Phaedr.* 243 a, etc., citati da GERNET, op. cit., p. 312 sgg. Quanto abbiamo sopra osservato non permette di accettare senza riserve l'opposizione che, con BUONAIUTI (*Peccato e rivelazione*, in *Ricerche religiose*, 1928) e altri, vuole stabilire F. MARTINAZZOLI (*Ethos ed eros nella poesia greca*, Firenze, 1950, p. 294) tra la nozione greca del peccato, che, come ἁμάρτημα, non sarebbe niente altro che uno « sbagliar colpo, non colpire nel segno », e la nozione ebraico-cristiana del peccato come impurità o contaminazione che esige un'espiazione. Per, questa opposizione il Martinazzoli afferma che i greci si sono mantenuti estranei alla nozione di peccato, pur avendo riconosciuto anteriormente (p. 44) che non si può negare loro il senso di un peccato originale che appare già in Esiodo.

tuale contrario, che li considera autori volontari e responsabili dei delitti che sono loro imputati. Non siamo piú dunque nella situazione primordiale, nella quale la credenza sincera (e diremmo: ingenua) nell'intervento di un potere sovrumano era accettata senza opposizione; ora gli stessi interessati che invocano l'antica credenza come giustificazione propria, riconoscono cosí l'esistenza di un punto di vista opposto, contro cui appunto cercano di difendersi.

Questo punto di vista contrario, documentato dagli stessi poemi omerici, costituisce l'altro aspetto, trascurato da Moeller, della complessa realtà storica del mondo morale rappresentato da Omero; e qui troviamo una piú chiara nozione del peccato e dell'*hybris* che, come ha dimostrato Gernet [1], significa in Omero la rottura dell'*eunomia*, l'eccesso, l'usurpazione sacrilega dovuta ad uno spirito di perdizione; il che se da un lato evoca l'idea di un accecamento fatale provocato dagli dèi, dall'altro lato significa in modo piú esplicito una tendenza naturale propria dell'uomo, cui egli stesso non sa resistere.

Quest'idea dell'*hybris* e l'idea analoga di *atasthalíe* rappresentano pertanto in Omero, come dice W. Ch. Greene (op. cit., p. 22), « l'idea del peccato, la quale pone l'accento non su un errore intellettuale o sull'abbandono ad una seduzione esteriore, bensí su una tendenza innata e crescente alla malvagità, cioè su una scelta deliberata del male ». Perciò specialmente nell'*Odissea*, dove, come osserva Del Grande [2], la *hybris* si converte in motivo centrale, essa si lega strettamente con

---

[1] *Recherches sur le développement de la pensée juridique*, etc.: v. il capitolo preliminare.

[2] C. Del Grande, *Hybris: Colpa e castigo nell'espressione poetica e letteraria degli scrittori della Grecia antica*, Napoli, 1947.

la *némesis*, perché « offende gli dèi, che effettuano materialmente la loro vendetta » (p. 16).

Cosí si afferma chiaramente il punto di vista della responsabilità umana, e in relazione con questo appaiono in Omero, come dicemmo, le accuse e i rimproveri rivolti al colpevole come responsabile del delitto e meritevole del castigo: Ettore contro Paride (*Il.* III, 30 sgg.), i vecchi troiani contro Elena (*Il.* III, 156 sgg.), gli Achei contro Agamennone (*Il.* XIX, 85 sgg.), etc. E a volte appare che lo stesso colpevole si riconosce come tale, in una confessione che manifesta una vera coscienza del peccato: Paride che si riconosce meritevole del rimprovero di Ettore (*Il.* III, 59), Elena che si dichiara impudica come una cagna e coperta di vergogna e di ignominia (*Il.* III, 180 e 242). E di fronte al concetto del Fato (*Moira*) che converte il colpevole in irresponsabile e vittima di un potere superiore ineluttabile, si presenta il concetto della violazione volontaria del giusto destino di Zeus, la cui ripartizione legittima delle sorti tra gli uomini è infranta dall'azione umana; ed ecco l'azione che è peccaminosa appunto perché è « contro il destino » o « contro il Fato di Zeus » (ὑπὲρ μόρον, ὑπὲρ Διὸς αἶσαν, παρὰ μοῖραν) [1].

In base a questo concetto Omero, come notò il Glotz [2], rappresenta Zeus che « si infuria contro gli uomini che decretano nell'assemblea, mediante violenza, sentenze ingiuste, e non fanno caso della giustizia senza preoccuparsi assolutamente dell'occhio vendicatore degli dèi » (θεῶν ὄπις: *Il.* XVI, 386 sgg.); e li castiga con tempeste rovinose, mentre premia con abbondanza e felicità i sostenitori della giustizia (*Od.* XIX, 110 sgg.). E in un passo dell'*Od.* (I, 32 sgg.), che a ragione Jaeger e Pa-

[1] Cfr. *Il.* III, 54; VI, 487; XVII, 321; XX, 30; XXI, 517; *Od.* IX, 552; XIV, 509.

[2] *Études soc. et jurid. sur l'antiquité grecque*, 1906, p. 55.

squali considerano come una prima scoperta dei concetti etici nella Grecia antichissima [1], Zeus protesta contro i mortali, « i quali dicono che dagli dèi viene loro il male, e sono invece essi stessi che se lo cercano contro il Fato (ὑπὲρ μόρον) con le loro insolenze ». Cosí Egisto (dice Zeus), nonostante i benevoli consigli divini, volle agire criminalmente « contro il Fato.... ma ora ha espiato tutta la sua colpa ».

Vediamo cosí in Omero — contro ogni tentativo degli uomini di addossare agli dèi o al destino la responsabilità delle loro colpe — affermarsi nel modo piú netto il concetto opposto: il concetto, cioè, che il colpevole ha lui stesso la responsabilità dei propri misfatti, che ha deliberato con la sua volontà, pur essendo cosciente del carattere illecito che avevano e delle conseguenze disastrose che comportavano. L'uomo con il suo libero arbitrio è qui il vero autore del male, meritevole pertanto del castigo che gli infliggono gli dèi, vigilanti custodi della giustizia. La malvagità e il misfatto sono colpe degli uomini e offese agli dèi: in una parola, *peccati*.

Con Esiodo i problemi etici posti da Omero si approfondiscono maggiormente [2] e si estendono inoltre in direzioni sconosciute ad Omero, per impulsi e suggestioni derivanti da ambienti sociali diversi da quelli che costituiscono il mondo proprio dell'epopea omerica. Già il mito di Prometeo, in *Opere e giorni* (v. 42 sgg.) e nella *Teogonia* (v. 507 sgg.), presenta — per la prima volta nella letteratura greca che ci è giunta; ma, come nota lo Jaeger (*Paideia*, I), secondo tradizioni che il poeta sa già conosciute dai suoi ascoltatori e proba-

---

[1] Queste parole formano il titolo dello scritto di G. PASQUALI, *La scoperta dei concetti etici nella Grecia antichissima* (in *Civiltà moderna*, ott. 1928). Di W. JAEGER vegganse *Solons Eunomie* (in *Berlin. Sitzungsber.*, 1926) e *Paideia*, I, capitoli su Omero. Cfr. anche i miei *Moralistas griegos*, Buenos Aires, 1941, cap. I.

[2] Cfr. DEL GRANDE, *Hybris*, p. 26.

bilmente rese popolari tra i contadini da altri cantori precedenti — l'idea di un peccato originale commesso dalla ὕβρις umana contro la proibizione divina; il quale peccato, come il peccato di Adamo nella *Bibbia*, appare essere causa e principio di tutti i mali (lavoro e sofferenze), che affliggono l'umanità [1]. La stessa concezione di una responsabilità umana domina il mito della degradazione progressiva dell'umanità nelle cinque età del mondo (*Opere e giorni*, v. 109 sgg.); e l'ombra di un peccato originale si può analogamente riconoscere (con R. Cantarella e con F. Martinazzoli) [2] nei miti di derivazione mediterranea (Centimani, Tifeo, Titani), che troviamo nella *Teogonia*. In tutto ciò, come osservava Zeller (*Die Philos. d. Griechen*, I, 105 sg.) a proposito del mito pessimistico delle cinque età, Esiodo si allontana dallo spirito che domina nei poemi omerici e nel mondo eroico da essi rappresentato; ma ci documenta l'esistenza nella Grecia arcaica di tradizioni di primaria importanza relativamente alla nozione del peccato. E d'altra parte Esiodo ci presenta una continuazione delle riflessioni morali sviluppate ed un approfondimento dei problemi posti da Omero nei confronti del peccato. Se l'*Iliade* presentava l'« occhio degli dèi » e Zeus che vigilava e castigava gli ingiusti come responsabili delle loro colpe, che sono infrazioni della legge divina e offesa alla divinità [3]; e se poi l'*Odissea* presenta l'ispirazione e suggestione divine, che illuminano la coscienza dell'uomo sul carattere illecito delle azioni criminali che egli si prepara a compiere, Esiodo aggiunge qualcosa di

---

[1] Cfr. Del Grande, op. cit., p. 31.

[2] Cfr. R. Cantarella, *Elementi primitivi nella poesia esiodea*, in *Rivista indo-greco-italica*, Napoli, 1931; F. Martinazzoli, *Ethos ed eros nella poesia greca*, Firenze, La Nuova Italia, 1950, p. 96.

[3] Anche nel canto XIV dell'*Odissea*, Eumeo ed Ulisse parlano dell'« occhio degli dèi »: « Gli dèi (dice Ulisse) non amano le azioni scellerate; ma onorano la giustizia e le opere buone degli uomini ».

piú: la considerazione delle azioni occulte (che piú tardi porranno il problema dell'« anello di Gige ») e delle stesse intenzioni malvage, che non possono contare sull'occultamento e l'impunità di fronte agli dèi. Il mito dei trenta mila custodi immortali invisibili, inviati da Zeus sulla terra per vigilare la condotta degli uomini (*Opere e giorni*, v. 252), e di Dike, figlia di Zeus, che riferisce al padre « gli ingiusti propositi » degli uomini (*ibid.*, 259), porta Esiodo alla conclusione che « è artefice dei proprî mali l'uomo che è artefice dei mali altrui; e il consiglio cattivo si converte in pessimo per chi lo delibera. L'occhio di Zeus, che vede tutto e a tutto pensa, si sofferma, quando gli piace, anche su queste cose » [1].

Il concetto della ὕβρις mantiene pertanto in Esiodo il suo carattere di ἀνομία, violazione della legge di giustizia (δίκη), comunicata dagli dèi agli uomini, per differenziarli dalle fiere (*Opere e giorni*, vv. 201 e 274), infrazione di un dovere religioso, e forse del dovere religioso per eccellenza, offesa alla maestà degli dèi, spirito di perdizione che deriva dalla stessa volontà e responsabilità dell'uomo [2]. La nozione del peccato si delinea cosí con i suoi caratteri essenziali, che Solone poi conserva, quando accusa i concittadini di essere loro, con le loro colpe e la loro ὕβρις, la causa della rovina di Atene, che non si può attribuire né al Fato di Zeus né alla « gelosia degli dèi », ai quali Solone attribuisce anzi intenzioni

---

[1] Verso 265 sgg. Un'eco evidente di queste idee e parole di Esiodo la troviamo in Eschilo: 1) coro dell'*Agamennone* (1562-4) che dice: « nuoce a se stesso chi nuoce ad un altro, e chi uccide paga la pena. Finché Zeus è sul suo trono, resta, poiché è stato decretato, che chi fece il male, subisce il male ». 2) coro delle *Coefore*: « chi fece il male lo subisca, cosí canta un'antica sentenza » (verso 313 sg.).

[2] Cfr. AL. LEVI, *Delitto e pena nel pensiero dei Greci*, Torino, 1903, cap. II; M. WUNDT, *Geschichte der griech. Ethik*, Leipzig, 1908, p. 56; A. BILL, *La morale et la loi dans la philos. ant.*, Paris, 1928, p. 9; L. GERNET, *Recherches*, etc., cit.; MONDOLFO, « Nota sulla filosofia presocr. », in Zeller-Mondolfo, II, p. 52 sgg.

favorevoli [1]. In Teognide invece appare il conflitto tra l'idea di un principio fatale suscitato dagli dèi (vv. 171 e 731 sg.) e quella di un prodotto della libertà umana indipendente dalla causalità divina (v. 835 sg.).

In tal modo, mentre Teognide può esser portato al dubbio e perfino al rimprovero di ingiustizia contro la divinità, Solone, con la sua ferma fede nella giustizia divina — della quale prepara l'estensione a principio cosmico, effettuata da Anassimandro e da altri filosofi [2] — proclama l'indefettibilità della sanzione di *dike* o *moira* degli dèi, che se non cade immediatamente sul colpevole, cadrà piú tardi sulla sua discendenza. Appare in tal modo la nozione della solidarietà della stirpe tanto nel peccato quanto nell'espiazione, che si trasmettono ambedue in eredità alla famiglia e alla discendenza del colpevole; appare come avvertimento per chi si prepara a peccare e come approfondimento della sua coscienza del peccato contro le facili e illusorie speranze di poter sottrarsi al castigo meritato [3]. La prospettiva delle ripercussioni che la sua colpa avrà sulla sua stirpe, convertendosi in una specie di maledizione che la perseguiterà, deve approfondire in ogni uomo (come dirà piú tardi Plutarco in *De sera numinis vindicta*, cap. XVIII) la coscienza della propria responsabilità; la coscienza del peccato si rafforza cosí e si intensifica mediante questo elemento della preoccupazione che ciascuno ha naturalmente per i proprî figli e per tutta la progenie; il prin-

---

[1] Cfr. W. JAEGER, *Solons Eunomie* e *Paideia*, I, dove mette in rilievo la somiglianza di concetti e parole del framm. di Solone e di *Od.* I, 32 sgg, — V. anche DEL GRANDE, *Hybris*, p. 45 sgg.

[2] Cfr. JAEGER, op. cit.; MONDOLFO, « Nota sulla filos. presocr. », § 4, e *En los orígenes de la filos. de la cultura*, cap. I.

[3] Eco di Solone è LISIA, *in Andoc.* 19-20: « Dio non castiga subito.... Ed io.... lo congetturo vedendo alcuni empî che pagano il fio con il tempo, e altri per colpa dei genitori »; cfr. AL. LEVI, op. cit., p. 119.

cipio giuridico vigente nel diritto greco [1] si afferma con un carattere sacro che moltiplica la sua efficacia mediante la forza della credenza religiosa.

b) *Il problema del peccato e del destino nella tragedia greca.*

E questa nozione etico-religiosa della ὕβρις è quella che si trasmette alla lirica corale [2] e poi alla tragedia greca, la quale (come osservò il Gernet nelle sue *Recherches*, p. 27 sgg., confermate poi dalle indagini del Del Grande, op. cit., cap. III) ha esercitato una profonda azione sullo sviluppo di questa nozione, comprensiva di tutte le specie di misfatti: sacrilegi, oltraggi ai morti, offese ai genitori, violazione dei diritti dell'ospitalità, adulterî, incesti, suicidî, contumacie, ingiurie, etc. Anche quando appare un Fato implacabile, generatore di crimini progressivi, questa generazione fatale (come vedremo) deriva sempre da un primo misfatto volontario dell'uomo, nel quale ha la sua prima radice, e l'implacabilità del destino è ineluttabilità delle sanzioni conseguenti al primo peccato, anziché ingiustificata collera crudele di un potere divino, che con la sua iniziativa malvagia si compiaccia di portare persone e stirpi innocenti alla perpetrazione di delitti. Queste considerazioni hanno portato il Gernet (op. cit., p. 30) alla conclusione che la nozione soggettiva della ὕβρις appare nella tragedia « plus que jamais conçue pour elle-même: *insolence* toujours et aberration, elle se manifeste pourtant produit de la liberté, émanation de l'individu: tout ensemble, Eschyle proteste contre la conception d'un

---

[1] Cfr. GLOTZ, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris, 1904; AL. LEVI, *Delitto e pena nel pensiero dei Greci*, cap. III.

[2] Cfr. DEL GRANDE, *Hybris*, p. 53 sgg.

fatum où le malheur inévitable serait l'aveugle talion de la prospérité; et dans l'*hybris* de l'individu, dans la faute individuelle, il localise la cause des désastres (cfr. *Agam.* 750-771) ».

Questa conclusione, che ci sarà confermata da un esame particolareggiato della questione, è certo assai diversa dal quadro che del problema del male nella tragedia greca presenta il Moeller, nello sforzo di opporre diametralmente la coscienza greca alla cristiana. Da Eschilo ad Euripide, tutta la tragedia greca, nelle sue rappresentazioni di misfatti terrificanti, che ci danno il brivido, appare al Moeller ispirata sempre essenzialmente ad una concezione dell'innocenza dell'uomo, che nei suoi delitti sarebbe strumento e vittima della crudeltà del destino e della malvagità degli dèi. In tutta la trilogia eschilea dell'*Orestiade*, Agamennone, Clitennestra, Oreste appaiono « tout ensemble innocents et coupables », autori di crimini fatali, che non potevano evitare di compiere, trascinati da un'eredità di criminalità, dalla fatalità del sangue che chiama il sangue, dall'impulso irresistibile del demone vendicatore (δαίμων ἀλάστωρ) avido sempre di nuove vittime, dalla cecità prodotta da Ate e dalle Erinni, da tutto un complesso « de puissances souterraines et maléfiques qui s'emparent des humains et leur font commettre des crimes dont ils ne sont pas entièrement responsables » (pp. 53-60).

E ugualmente vittima di un destino crudele, nella fatalità dei suoi peccati, appare Edipo, il parricida e l'incestuoso, nelle *Fenicie* euripidee, e ancor piú nell'*Edipo re* di Sofocle, dove si dice esplicitamente: « gli uomini sono giocattoli degli dèi ». Sono come mosche « nelle mani di bambini crudeli che le uccidono per passatempo » (cfr. pp. 40-68). E cosí gli altri crimini rappresentati dalla tragedia greca sono sempre, secondo il Moeller, piú disgrazie meritevoli di compassione che

colpe degne di aborrimento. « Les actes froidement criminels, sans raison aucune, ne sont pas les hommes qui les accomplissent, ce sont les Dieux. L'exemple le plus terrifiant est sans doute le Dionysos des Bachantes », in cui appare una specie di sadismo paragonabile a quello di Jago in Shakespeare. « Seulement cette malice froide, celle d'un homme chez Shakespeare, est ici celle d'un dieu » (cfr. pp. 87-91).

Il Moeller non sembra rendersi conto che la rappresentazione di una criminalità cosciente, volontaria e fredda, sia configurata nella personalità di un uomo o in quella di un dio, mette pur sempre in evidenza nell'autore della tragedia una coscienza chiara di ciò che è il peccato e la malvagità. Nonostante questo esempio, nonostante la dichiarazione che (a p. 68) cita dalle *Coefore* eschilee: « o Zeus, tu che presto o tardi fai sorgere dagli inferi l'infelicità per tutti i mortali la cui mano fu scellerata e perversa » (vv. 382-385), dove è evidente che la prima responsabilità è attribuita all'uomo; nonostante un riconoscimento fugace (p. 96) che fa, di un progresso nella coscienza del peccato, specialmente in Euripide, che avrebbe potuto portare i greci, mediante l'elaborazione di un concetto piú puro e morale della divinità, alla confessione della malvagità umana, il Moeller insiste nella sua tesi che manca ai greci il senso del peccato e cerca di spiegare perché non potevano averlo.

« Il n'y a pas de malice démoniaque dans l'homme antique.... On ne sent jamais chez lui ce *froid de l'enfer* intérieur devant un Dieu qu'il saurait avoir rejeté. Ce sont les dieux qui rejettent les hommes.... L'homme a des remords pour des crimes qui, au fond, sont l'œuvre des dieux. Il montre ainsi une exquise délicatesse morale, éclairant d'un jour navrant la méchanceté et la barbarie des *immortels*.... Les Grecs avaient un sentiment si accablant de la méchanceté des dieux, de la fatalité qui

pousse non seulement au malheur mais au crime, qu'ils ont voulu, devant cet océan d'horreur.... *sauver au moins quelque chose*, la seule valeur qui restait à l'homme, sa liberté, son sens de l'honneur, sa valeur d'homme, enfin.... Il y a dans cet effort pour garder à l'homme sa beauté morale (καλοκάγαθία, σοφία) un pathétique exemple de l'éternelle espérance de l'humanité qui veut sauver les valeurs spirituelles.... Cette faiblesse de l'homme on peut la regarder en face, sans trembler, quand on sent, sur son épaule, la main toutepuissante et miséricordieuse d'un *bon Dieu de Pitié*.... Les Grecs.... ont cherché en l'homme ce qu'ils ne pouvaient trouver qu'en Dieu.... C'est l'erreur des nobles âmes » (pp. 91-98).

Con questa spiegazione dell'asserita mancanza di una coscienza del peccato tra i greci giungeremmo pertanto alla seguente conclusione paradossale: che nella concezione e rappresentazione greche della criminalità mancherebbe il riconoscimento della volontà e responsabilità dell'uomo nella perpetrazione del male, ma si introdurrebbe in quest'uomo innocente, trascinato suo malgrado da un potere superiore ineluttabile, un rimorso per i misfatti, la cui colpa non appartiene effettivamente a lui, bensì agli dèi. In luogo dell'asserita mancanza di una coscienza del peccato, ci troveremmo dunque in presenza di coscienze umane tormentate e quasi ossessionate dall'idea della colpa, fino al punto di rimproverare a se stesse il peccato del quale non hanno responsabilità. E ciò, ancorché potesse considerarsi una caratterizzazione esatta e fedele delle situazioni presentate dalla tragedia greca, sarebbe evidentemente una generalizzazione arbitraria nell'estensione a tutta la letteratura greca, che le dà il Moeller, come risulta da ciò che abbiamo visto in Omero, Esiodo e Solone.

Ma tale caratterizzazione, nel suo schematismo semplificatore, non corrisponde neppure alla complessità dei

problemi e alla laboriosa elaborazione delle concezioni etiche che ci si presentano nella tragedia greca [1], la cui comprensione sono andate approfondendo le indagini e discussioni degli ultimi decenni, che non consentono piú di mantenere l'interpretazione tradizionale di Eschilo come puro poeta del Fato [2].

Certamente dobbiamo riconoscere con Giorgio Pasquali [3] un oscuramento del concetto della responsabilità

---

[1] Certo la tragedia greca, togliendo i suoi temi dalla mitologia e dall'epopea, considerava singolarmente tragici e degni di essere scelti quelli che presentavano eroi, le cui disgrazie contrastassero con i loro meriti personali e potessero raffigurarli come vittime di una fatalità avversa. Per questo di eroi come Eracle non si rappresentano le imprese gloriose, ma la follia e la morte; e delle stirpi distrutte da un'eredità di colpe, le tragedie che ci sono giunte non presentano il progenitore responsabile del primo peccato volontario, ma i discendenti, vittime dell'eredità fatale. Ma appunto per questo appaiono posti problemi morali, che tormentano la coscienza del poeta; mentre è probabile che problemi (per lo meno in parte) differenti si ponessero in alcune delle tragedie perdute, dove Eschilo, Sofocle, Euripide, Critia, Teodette, etc., presentavano i primi colpevoli volontarî (Laio, Atreo, Tieste, Sisifo, etc.), cause responsabili, quando avevano una discendenza, della maledizione successiva della loro stirpe. Già nel *Prometeo* di ESCHILO, per esempio, i problemi morali posti sono notevolmente diversi da quelli dell'*Orestiade*.

[2] Ricordo, tra gli studi relativi alla tragedia greca in genere e ad Eschilo in particolare, i seguenti: M. VALGIMIGLI, *La Trilogia del Prometeo*, Bologna, 1912; U. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Aischylos-Interpretationen*, Berlin, 1914; *Einleit. in die griech. Tragoedie*, 1921; *Die griech. Trag. u. ihre drei Dichter*, 1923; E. PETERSEN, *Die griech. Tragödie*, Bonn, 1915; J. GEFFCKEN, *Die griech. Trag.*, Leipzig-Berlin, 1921; W. PORZIG, *Die attische Trag. d. Aischylos*, Leipzig, 1926; M. CROISET, *Eschyle*, Paris, 1928; B. SNELL, *Aischylos u. d. Handeln im Drama*, in *Philologus*, Suppl., 1928; G. PERROTTA, *I tragici greci*, Bari, 1931; W. KRANZ, *Stasimon, Untersuch. zu Form u. Gestalt d. griech. Trag.*, Berlin, 1933; W. JAEGER, *Paideia*, I, Berlin, 1934; G. MÉAUTIS, *Eschyle et la trilogie*, Paris, 1936; M. POHLENZ, *Die Griech. Tragödie*, Leipzig-Berlin, 1936; A. LESKY, *Die griech. Trag.*, Stuttgart, 1938; E. HOWALD, *Die griech. Trag.*, München-Leipzig, 1939; G. MURRAY, *Aischylos*, Oxford, 1944; A. ARDIZZONI, *Studi eschilei*, Catania, 1946; C. DEL GRANDE, *Hybris*, Napoli, 1947; K. REINHARDT, *Aischylos als Regisseur u. Theologe*, Bern, 1949; KITTO, *Greek Tragedy*, London, 1950; A. MADDALENA, *Interpretazioni eschilee*, Torino, 1951.

[3] *La scoperta dei concetti etici*, etc., cit. Cfr. i miei *Moralistas griegos*, cap. I.

morale dell'uomo nel peccato, la cui scoperta era pur apparsa nel luogo ricordato dell'*Odissea* (I, 32 sgg.), quando troviamo in Erodoto l'idea della « gelosia degli dèi », come causa del male umano, o in un frammento della *Niobe* eschilea l'affermazione del destino ineluttabile, distruttore delle stirpi, procreato — apparentemente senza giusto motivo — dal capriccio divino: « dio genera nei mortali la colpa, quando vuole distruggere totalmente una famiglia » [1]. E dobbiamo accettare la spiegazione proposta dallo stesso Pasquali, vale a dire che la luminosa civiltà ionica (che aveva raggiunto nell'*Odissea* il concetto della responsabilità del colpevole) si era poi disfatta, travolta dall'ondata del predominio degli imperi asiatici; e nuove genti piú arretrate si erano presentate sulla scena della storia nella società continentale; di modo che le conquiste culturali dovettero in gran parte ricominciare daccapo.

Tuttavia queste conquiste stanno già realizzandosi un'altra volta nella tragedia, da Eschilo ad Euripide [2],

---

[1] Tuttavia l'impressione che dà il framm. nella citazione isolata di Platone ed Esichio (NAUCK, *Fragm.* 156-157), si attenua alla lettura del piú ampio contesto trovato da Vitelli e Norsa in un papiro del Cairo (v. *Bull. soc. arch. d'Aléxandrie*, 1932, e *Papiri greci e latini*, vol. XI, Firenze, 1935), dove pare che si alluda ad una colpa anteriore come a motivo dell'ira di Dio (cfr. DEL GRANDE, *Hybris*, p. 126 sgg.). Ma l'idea che « quos deus vult perdere amentat » riappare nell'*Aiace* e nell'*Antigone* di Sofocle (cfr. DEL GRANDE, op. cit., 131 sgg.).

[2] E in parte anche in Erodoto, erede del vecchio concetto ionico (cfr. SOLONE, fr. 3 e 5 DIEHL = 4 e 8 BERGK), che vede nella *hybris* dell'uomo potente che si vanta del suo potere e crede di dominare il destino, il peccato che provoca la *némesis* divina (cfr. III, 40; VII, 10). E in tal modo ERODOTO (VIII, 13), come ESCHILO (*Persae*, 802 sgg.) spiega la disfatta dei Persiani; ma non accetta piú il principio dell'eredità della colpa, e per ciò che concerne la rovina di Creso, attribuita da una tradizione che egli stesso ricorda (I, 13 e I, 91) all'antica colpa del suo trisavolo Gige, preferisce spiegarla mediante il peccato personale di Creso, che si proclama orgogliosamente il piú felice degli uomini (I, 34). Cfr. B. LAVAGNINI, *Saggio sullo svolgimento e le forme della storiografia greca*, introd. a SOLARI e LAVAGNINI, *Letture storiche greche*.

nonostante che in Sofocle continui a dominare la concezione fatalistica. La coscienza della responsabilità umana rispetto al peccato va aprendosi la strada in Eschilo attraverso la successione delle sue tragedie, dove un pensiero tormentato dalla meditazione dei problemi morali, appunto per mezzo di questo tormento interiore (come dice il Pasquali) si va liberando a poco a poco dalle tenebre e dall'angoscia, che avevano la loro espressione nel citato frammento della *Niobe*.

Le tappe di questo cammino, riconosciute dal Pasquali, sono rappresentate da passi di due tragedie eschilee: *I sette a Tebe* e l'*Agamennone*. *I sette a Tebe*, pur essendo (dice il Pasquali) la piú fatalistica delle tragedie eschilee che ci sono giunte, mostrano in un luogo la lotta tra l'idea della fatalità e la convinzione di una possibilità che ha l'uomo di sottrarsi al dominio di essa. Il coro insiste con Eteocle: « reprimi il risveglio del triste impulso » (v. 687); « ma tu non essere impulsivo » (v. 698), espressioni che rivelano la persuasione che non si tratti essenzialmente di una costrizione ineluttabile esercitata dal potere esteriore del δαίμων vendicatore, bensí della violenza interiore delle passioni, delle quali il soggetto è responsabile e deve avere lui stesso il dominio. Questo autodominio interiore, invocato dal coro per stimolare in Eteocle la resistenza al malvagio impulso sanguinario, può (dice il coro) mitigare lo stesso δαίμων: « giacché il δαίμων, cambiando il corso della sua volontà col trascorrere di molto tempo, potrebbe forse spirare con soffio piú placido » [1].

---

[1] Verso 705 sgg. L'azione che esercita l'indugio placando le passioni, è stata riconosciuta dai greci (come nota il GERNET, *Recherches*, etc., p. 175, basandosi sulla testimonianza di TUCIDIDE, III, 38, 1) nella loro legislazione, creando il meccanismo giudiziario: « conscients comme ils étaient, les Grecs reconnaissaient combien le *retard* — et la procedure est un retard — use la passion de la vengeance ». Occorre aggiungere che questa coscienza trovò la sua

Ma questa timida speranza, che appare come lampo fugace ne *I sette a Tebe*, si è già convertita in sicura ed esplicita convinzione nell'*Agamennone*. Qui il coro, per la cui bocca evidentemente parla il poeta, si oppone direttamente alle credenze volgari, alla fatalità della gelosia degli dèi ed all'irresponsabilità dell'uomo. « C'è tra i mortali un antico proverbio, che la gran felicità dell'uomo, quando arriva al suo compimento, non muore senza figli, ma anzi li genera; e dalla buona fortuna sboccia per la stirpe una miseria insaziabile. Ma io penso in modo diverso dagli altri, pur restando solo nel pensiero seguente: è l'azione empia quella che genera e lascia dietro sé altre e più numerose empietà simili ad essa; ma il destino delle stirpi che seguono la retta via della giustizia è sempre ricco di bella discendenza » (v. 750 sgg.).

Per questa persuasione della responsabilità umana nella perpetrazione del peccato generatore della sequela dei mali e delle empietà (persuasione che già abbiamo visto considerata dal Gernet come essenziale di Eschilo), il coro si rifiuta piú oltre di accettare la giustificazione

---

espressione teorica (la prima conosciuta da noi tra i filosofi greci) nel sofista ANTIFONTE: « nella dilazione il tempo interposto allontana con frequenza la mente dalla sua intenzione; il che non è possibile una volta consumato il fatto; invece può, sí, accadere nell'indugio » (B 58 in DIELS, *Fragm. d. Vorsokr.*). Poi, con SOCRATE e i socratici (specialmente con i cinici che trasmettono poi la loro eredità agli stoici), l'esigenza dell'indugio per calmare la violenza dell'impulso passionale vendicativo, resta inclusa, come caso particolare, nell'esigenza generale dell'autodominio, che deve caratterizzare il sapiente; ma il problema speciale dell'impulsività vendicativa continua ad essere discusso, e lo troviamo posto nei trattati sull'ira. Cfr. SENECA, *De ira*, II, 29, 1: « Il rimedio migliore dell'ira sta nella dilazione. Chiedigli all'inizio non che perdoni, ma che rifletta. I primi impulsi sono i piú gravi; l'ira cesserà, se aspetta ». Analogamente PLUTARCO, *De cohibenda ira*, cap. XI: « Intanto il tempo trattiene e frena la passione, che va perdendo la sua violenza.... Nulla ci spinge a punire, finché domina la passione, se non la passione stessa, di modo che, cessato il risentimento, non si ha piú voglia di punire ».

di Clitennestra, la quale dice che non è stata lei, la moglie di Agamennone, a dar la morte al re, bensí l'antico δαίμων implacabile, che ha preso la sua figura. Il coro (dice il Pasquali) risponde con parole che sono in tutto l'*Agamennone* le piú importanti per la storia dello spirito ellenico, pur non essendo ancora state messe in rilievo come meritano: « Che tu sia innocente (ἀναίτιος), chi potrà testimoniarlo? come? come? anzi il *daimon* sarà solo un complice ». Vale a dire, la tentazione del demone non scarica l'uomo dalla sua colpa.

L'uomo può e deve resistere con la forza della sua volontà all'impulso criminale, ancorché questo sia conseguenza di misfatti anteriori; l'uomo pertanto ha la responsabilità del suo peccato.

La giusta osservazione del Pasquali si deve integrare con il ricordo dell'eco e dell'approfondimento che il nuovo orientamento delineato nelle parole del coro dell'*Agamennone* ha poi nella tragedia euripidea. Quando infatti l'eredità di questa rinnovata concezione della responsabilità umana, che invano tenta di celarsi dietro poteri sovrumani, passa da Eschilo ad Euripide, quest'ultimo dichiara piú esplicitamente che « quelli di qua, essendo essi omicidi, hanno trasferito alla divinità la loro malvagità » (*Iphig. Taur.* 389 sg.); e fa rimproverare da Ecabe ad Elena il tentativo di giustificare il suo peccato mediante il ricorso al potere travolgente di Afrodite: « poiché tutte le passioni folli sono per i mortali Afrodite; e giustamente il nome della dea ha lo stesso inizio di *aphrosyne* (follia) » (*Troadi*, 988 sg.).

Eschilo certamente non è andato tanto lontano; ma nelle sue tragedie si possono trovare, accanto alle affermazioni del tremendo potere del *daimon* implacabile della vendetta e dell'onnipotente volontà di Zeus, causa e artefice di tutto (παναίτιος, πανεργέτης), altre molteplici dichiarazioni che coincidono con quelle citate dal

Pasquali, nell'affermare la responsabilità dell'uomo nella generazione dei mali, ponendo la prima radice di questi in una colpa umana volontaria. A cominciare dalla piú antica tra le tragedie che ci sono pervenute di Eschilo, *Le supplici*, dove ancora (come osserva A. Maddalena nelle sue eccellenti *Interpretazioni eschilee*, Torino, 1951, p. 95) non si presenta quel sentimento della ineluttabilità della colpa, che appare tanto forte e doloroso nell'*Orestiade*, l'affermazione della giustizia di Zeus include il principio di una corrispondenza tra le sanzioni divine e il merito umano, cioè il concetto della responsabilità dell'uomo tanto nel peccato quanto nella virtú.

« Queste cose (dicono le Danaidi al re Pelasgo) le vede Zeus, che è giusto e darà giustizia ai giusti e pena agli ingiusti. E allora perché esiti e ti affliggi nello scegliere la giustizia? » (vv. 402-406). Analogamente nei *Persiani*, mentre il coro cerca di discolpare Serse attribuendo il suo peccato di *hybris* all'inganno di Ate, che « trascina nella sua rete il mortale; e il mortale non ha possibilità di salvezza o di fuga » (vv. 93-101), l'ombra del re Dario invece accusa direttamente suo figlio come responsabile: « pur essendo mortale, egli credette, nella sua follia, di poter vincere Posidone e tutti gli dèi » (v. 749 sg.); e tutti i Persiani furono partecipi del suo peccato, nel distruggere e saccheggiare i templi degli dèi, « poiché la *hybris* quando fiorisce fa maturare una spiga di rovine, e da essa si ricava un raccolto di lagrime » (vv. 804-822). E cosí nel *Prometeo incatenato* lo stesso coro delle Oceanidi, piene di pietà e di simpatia per il Titano benefico verso l'umanità, riconosce che il peccato commesso da lui contro Zeus provenne dalla sua stessa volontà responsabile: « non vedi che peccasti? Dirti che peccasti non mi dà certo piacere, e a te dà dispiacere l'ascoltarlo » (v. 260 sg.). Eppure lo stesso Prometeo lo riconosce: « volontariamente, sí, volontariamente ho pec-

cato; non voglio negarlo » (v. 266).

E nell'*Agamennone* già dall'inizio il coro vincola il castigo divino caduto su Troia alla colpa di Alessandro: « Un dio, sia Apollo o Pan o Zeus, all'udire la stridente voce di lamento degli uccelli, invia, benché sia tardi, una Erinni contro chi violò la giustizia » (v. 55 sgg.); e poi ripetutamente conferma che la punizione divina è conseguenza indefettibile del peccato volontario dell'uomo: « vi fu chi negò che gli dèi si interessino dei mortali che hanno calpestato la grazia dei diritti inviolabili; ma è un empio chi lo disse » (v. 370 sgg.). « Il mio spirito afflitto s'aspetta di udire l'annuncio di un cupo male, perché gli dèi non allontanano il loro sguardo da chi causò molte morti » (v. 458 sgg.).

E per tale fede nella giustizia divina il coro, nella sua stessa angoscia per il presentimento di mali orrendi, invoca Zeus: « se voglio espellere veramente dal mio cuore il peso di questa vana angoscia, nessuno riesco a trovare, per quanto cerchi, tranne Zeus » (v. 160 sgg.). E anche Clitennestra dopo il suo delitto conferma: « offesa arriva in retribuzione di offesa.... Chi ruba è derubato, chi uccide paga il suo delitto. Resta fermo, finché Zeus rimane sul suo trono, che chi fece subisca; è legge » (v. 560 sgg.).

E l'idea torna nelle rinnovate dichiarazioni dell'*Agamennone*, delle *Coefore*, delle *Eumenidi*, che il sangue versato non può richiamarsi indietro, e che da esso viene il castigo agli omicidi. Castigo implacabile, ma meritato dal peccato umano, non derivante da una malvagità degli dèi. La giustizia che si riconosce insistentemente nella sanzione che proviene da Zeus, non si disconosce neppure nell'azione delle Erinni che fanno impazzire il colpevole. Se ne *I sette a Tebe* il coro rabbrividisce al pensare alla « dea distruggitrice delle cose, la dea diversa da tutti gli dèi, la Erinni » (v. 720 sg.), le stesse Erinni

nelle *Eumenidi* rivendicano la giustizia della loro azione punitiva, che non è mai ricaduta su un uomo giusto e deriva sempre unicamente dal peccato volontariamente commesso dall'uomo responsabile: « chiunque, senz'essere obbligato dalla necessità, ma per sua propria volontà sia giusto, non sarà mai infelice dove c'è giustizia. Ma il malvagio che viola la giustizia.... questi sarà trascinato nel vortice irresistibile » (v. 548 sgg.).

Il peccato volontario, accompagnato dalla responsabilità umana, causa originaria del castigo divino, appare direttamente nelle persone dei suoi autori nei *Persiani*, nel *Prometeo* e nelle *Supplici* (prima parte, unica che ci è giunta, della trilogia delle *Danaidi*); ma *I sette a Tebe* alludono ripetutamente alla colpa primordiale di Laio, che non ascoltò il veto di Apollo: « la volontà di Laio che non credette agli dèi ha tratto tutte le sue conseguenze fino all'ultima » (vv. 799 sgg., 840 sgg.), con i delitti (involontari, ma orrendi) di Edipo, e poi, con la maledizione di Edipo, con l'uccisione reciproca dei suoi due figli, Eteocle e Polinice. Né meno esplicitamente la trilogia dell'*Orestiade*, con le allusioni ai nipoti di Tantalo (*Agam.* 1468 sg.) e all'empio banchetto di Atreo (*Agam.* 495 sgg.) e con le visioni allucinanti di Cassandra, la quale vede bambini che piangono davanti al coltello che li sgozzerà, e carni di bambini mangiate dal loro padre (*Agam.* 1030-1230), rimanda, attraverso tutta l'orrenda catena dei delitti, che a partire da Tantalo, Pelope, Atreo e Tieste giungono fino ad Agamennone, Clitennestra, Egisto e Oreste, ai primi anelli, dove non sono intervenuti come causa né Zeus né gli dèi in genere, né Ate né le Erinni, né una maledizione od eredità delittuosa predestinata, ma unicamente la malvagità volontaria e responsabile degli uomini.

Questa anzi all'inizio (l'empio banchetto di Tantalo) ha ingannato e sorpreso nella loro buona fede gli dèi

stessi, ignari e privi di ogni sospetto previo, non avendo (secondo l'idea espressa nel *Prometeo*) la prescienza dell'avvenire, ma solo l'onniscienza del già accaduto. La prescienza divina trasformerebbe il peccato in predestinato e fatale; l'onniscienza successiva invece lascia salva la libertà dell'agire umano.

La malvagità umana volontaria e libera è pertanto, nell'*Orestiade* come nelle altre tragedie eschilee, la prima autrice del peccato; e solo come conseguenza sua si trasmette poi alla stirpe l'eredità delle colpe. Coopera all'idea di questa trasmissione tutto un complesso di antiche credenze religiose e magiche, e di concezioni e usanze giuridiche: la credenza nella contaminazione prodotta da ogni contatto o rapporto con persone macchiate di impurità o di peccato, la credenza nel potere magico della maledizione rappresentata da Ate [1], il costume giuridico-sociale-religioso della solidarietà familiare e dell'eredità, nel *genos*, del tremendo dovere della vendetta, connesso con la religione dei morti (cioè imposto dai morti alla loro progenie) e rappresentato dalle Erinni [2].

Ma l'identificazione, che troviamo ripetutamente nella tragedia, di Ate e delle Erinni con lo stesso soggetto col-

---

[1] Certamente Ate non rappresenta solo questo. Come dimostrò il GERNET nelle sue *Recherches* (p. 321 sgg.) Ate, da Omero ai tragici, è una rappresentazione assai complessa: « elle est en même temps la puissance de malheur, le malheur lui-même, le crime, son principe, ses conséquences et son châtiment.... Elle peut être inspirée par le Dieu, comme elle peut être l'aberration de qui se dresse contre les Dieux (*Od.* IV, 503, 509).... Le coupable.... est au moins conçu comme le lieu essentiel de l'*Ate*. Lui-même pourra être désigné une *Ate* (SOPHOCL. *Oedip. Colon.* 532, *Antig.* 533; AESCHYL. *Agam.* 1230).... *Ate* sera parfois, d'un point de vue au moins, remord (AESCHYL. *Coephor.* 68) ».

[2] Le Erinni (come mise in rilievo opportunamente GERNET, op. cit., p. 320) a volte sono identificate con lo stesso soggetto: da ESCHILO (*Agam.* 749), SOFOCLE (*Elettra*, 1081), EURIPIDE (*Oreste*, 138 sg.); il che dimostra che nell'intenzione del poeta tragico rappresentano la stessa interiorità della passione delittuosa e del rimorso.

pevole, con la sua interiorità cosciente e anche con il suo rimorso [1], ci invita a non vedere in questi poteri divini o demoniaci puramente e semplicemente una esteriorizzazione della causa del peccato, una proiezione in altri esseri e un'idea di innocenza e irresponsabilità del peccatore. Nell'*Antigone* di Sofocle (v. 1259 sg.) c'è una frase assai significativa al proposito: οὐκ ἀλλοτρίας ἄτης, ἀλλ'αὐτὸς ἁμαρτάνων. La colpa corrisponde ad una responsabilità del suo stesso autore, non ad una Ate estranea. Né meno significativa appare nell'*Oreste* di Euripide una dichiarazione del protagonista, il quale si sente perseguitato dalle Erinni, ma alla domanda di Menelao: « che infermità ti consuma? » risponde: « la coscienza (σύνεσις), perché ho coscienza (σύνοιδα) di aver perpetrato cose tremende » [2].

E inoltre, come abbiamo già detto, la tragica catena di delitti, la cui predestinazione trascina e distrugge una stirpe maledetta, ha il suo primo anello in un peccato del progenitore, che lo ha perpetrato coscientemente e liberamente, con fredda e perversa volontà e piena responsabilità personale: un peccato originale, le cui conseguenze di predestinazione al peccato si limitano nella tragedia alla discendenza familiare e non possono estendersi oltre. Un'eredità universale a tutta l'umanità, come quella del peccato di Adamo, progenitore del genere umano nelle credenze ebraico-cristiane, ha il suo parallelo in Grecia nei miti di Esiodo già ricordati e ancor piú nelle credenze orfiche che citeremo piú avanti e che pure contemplano la prima origine di tutta la stirpe degli uomini; la tragedia invece non risale fino ad un momento tanto primordiale, e deve pertanto li-

---

[1] Veggansi le due note precedenti.

[2] Verso 227 sg. Cfr. AL. LEVI, *Delitto e pena nel pensiero dei Greci*, p. 54 e p. 135.

mitare l'eredità alla discendenza familiare del peccatore; ma in tutti i modi configura la predestinazione al peccato come derivante da una colpa ancestrale. Perciò, pur ammettendo con il Moeller che i colpevoli presentati dalla tragedia greca siano « tout autant des malheureux que des pécheurs » (quando — condizione sottintesa per quanto non considerata dal Moeller — non si tratti del primo colpevole, che è invece responsabile in pieno), non possiamo consentire con la sua affermazione che in tale tragedia la malvagità appaia propria degli dèi, anziché degli uomini; e neppure possiamo accettare l'opposizione netta che egli vuole stabilire tra greci e cristiani: « alors que chez les Grecs la notion de la faute ne s'était jamais détachée d'un contexte fataliste, dans le christianisme tout est suspendu au risque de la liberté humaine, image de celle de Dieu lui même » (p. 159). Questa antitesi non è esatta né per quanto concerne il cristianesimo, né per quel che riguarda i greci e la tragedia da Eschilo ad Euripide.

c) *La predestinazione nel cristianesimo da Agostino a Calvino e Giansenio.*

Per ciò che riguarda, infatti, la posizione del cristianesimo all'idea di una predestinazione fatale, non si deve dimenticare il conflitto di orientamenti che appunto sul problema della predestinazione degli uomini al peccato e alla condanna eterna si sviluppa, a partire dal secolo IV, tra la corrente agostiniana, con i suoi eredi e rinnovatori cattolici e protestanti, e la corrente contraria che potremmo chiamare tomistico-ortodossa, prescindendo dalla posizione estrema del pelagianismo, che tuttavia corrisponde piú esattamente ai lineamenti semplificati che il Moeller nella sua antitesi attribuisce a tutto il pensiero cristiano. La corrente ortodossa conta

certo sull'adesione del tomismo (contro l'agostinismo) e della scolastica della Controriforma (contro i protestanti) e in genere del cattolicesimo ortodosso che accentua le idee del libero arbitrio umano e della misericordia divina; ma non può farci dimenticare il pensiero di Sant'Agostino e il suo rinnovarsi nel seno stesso del cattolicesimo, da un lato, con i *predestinaziani* (Lucido: sec. V; Gottschalk: sec. IX), con Wycliffe in Inghilterra e J. Hus in Boemia (sec. XIV-XV), con Baio (sec. XVI), con Giansenio (sec. XVII, i cui influssi, tuttavia, prolungandosi da Arnauld e Pascal fino a Lamennais, etc., continuano anche in pieno sec. XIX); e dall'altro lato nella riforma, con Lutero e la sua teoria del « servo arbitrio », e ancor piú con Calvino, Teodoro di Beza, Gomar di Bruges, etc., le cui teorie della predestinazione al peccato, nelle loro diverse sfumature, continuano ancora ad orientare le varie correnti del pensiero teologico protestante. Sant'Agostino, la cui teoria della predestinazione conserva, nel suo processo di formazione ed evoluzione, impronte tanto della concezione orfica del peccato originale (da lui appresa attraverso l'*Hortensius* ciceroniano) quanto della teoria del « traducianismo » (posta già da Origene in relazione con l'idea platonica della preesistenza delle anime), considera tutto il genere umano, precipitato dalla colpa di Adamo *in miseria peccatorum*, come una *massa peccati, iniquitatis, irae, perditionis* (*Enchiridion*, 26 sgg.). Di questa *massa damnationis* « etiamsi nullus inde liberaretur, nemo posset Dei vituperare iustitiam » (*Enchir.* 99); e se Dio libera con la sua grazia misericordiosa solo gli eletti, gli altri, i quali « non sunt ab illa conspersione discreti, quam constat esse damnatam » (*De corrept. et gratia*, 12), restano con piena giustizia « praedestinati ad aeternam mortem » (*De anima et eius origine*, 4, 11, 16; *De civitate Dei*, 22, 24, 45 etc.).

Questa idea della predestinazione ineluttabile al peccato e alla condanna eterna, per chi non sia stato eletto dalla grazia divina, era già nelle sue prime affermazioni accusata di ripresentare « fatum sub nomine gratiae »; e la difesa di Sant'Agostino, il quale dice che la predestinazione è provvidenza, e pertanto è santa, ancorché sia un mistero impenetrabile per l'intelligenza umana, è una confessione evidente dell'impossibilità, in cui si trova, di confutare razionalmente i suoi oppositori. Ma espressioni ancor piú rigidamente fatalistiche della stessa idea si trovano negli eredi della tradizione agostiniana: specialmente Wycliffe, Hus e Giansenio tra i cattolici; e soprattutto Calvino, Teodoro di Beza e Gomar tra i protestanti. Con il calvinismo la predestinazione si estende fino allo stesso peccato originale di Adamo, in causa del principio della prescienza divina « ab aeterno » e dell'identità tra conoscenza e volontà in Dio.

« Ce que je dy (scrive il Calvino nella sua *Institution chrétienne*) c'est que Dieu non seulement a preveu la cheute du premier homme, et en icelle la ruine de toute sa postérité: mais qu'il l'a ainsi voulu. Car comme il appartient à sa sagesse, d'avoir la prescience de toutes choses futures: aussi il appartient à sa puissance de régir et gouverner tout par sa main »[1]. Di modo che non solo nell'eredità del peccato (come nella tragedia eschilea) c'è una predestinazione stabilita dalla legge divina o dalla volontà di Dio, ma c'è anche nello stesso peccato originale, che la tragedia greca attribuiva alla responsabilità volontaria e libera dell'uomo, e che Calvino invece, per l'esigenza di affermare la prescienza universale e l'onnipotenza divina, arriva ad attribuire

---

[1] Cfr. nell'edizione della « Bibliothèque de l'École des Hautes Études », Paris, 1911, pp. 478 sgg.

direttamente alla volontà di Dio. Con il che si potrebbe applicare allo stesso Adamo ciò che il Moeller dice dei protagonisti della tragedia greca, quando li definisce « tout autant des malheureux que des pécheurs ». Teodoro di Beza e Gomar aggiungono poi che il peccato di Adamo doveva essere voluto da Dio come mezzo necessario per la realizzazione dei suoi disegni, perché la manifestazione della gloria di Dio esige che una parte del genere umano sia salvata e un'altra parte condannata. Tuttavia i respinti non sono considerati vittime di una fatalità, ma meritano, secondo la dichiarazione esplicita di Calvino, « d'estre prédestinéz à telle fin ». « Car la volunté de Dieu est tellement la reigle suprème et souveraine de justice: que tout ce qu'il veult, il le fault tenir pour juste, d'autant qu'il le veult » [1].

Di fronte a tali dichiarazioni impallidiscono tutte le affermazioni della tragedia greca circa la volontà di Zeus come causa della rovina di una stirpe, per le quali Moeller asserisce che i greci vedevano nell'uomo colpevole essenzialmente uno sfortunato, vittima dell'ineluttabile volontà divina. Ma in Calvino e in genere in tutti coloro che seguono Sant'Agostino (cattolici o protestanti) nell'idea della predestinazione negativa della *massa damnationis* (predestinazione « negativa » nei confronti della salvazione, ma positiva nei confronti del peccato e della condanna eterna) si riconosce abitualmente — in confronto di altre correnti del cristianesimo — un senso piú accentuato e potremmo dire esasperato del peccato umano. E allora perché l'idea analoga, di una predestinazione di certe famiglie alla colpa, dovrebbe testimoniare la mancanza di una coscienza del peccato nella tragedia greca? È evidente l'incongruenza di tale dualismo di criterî contradittorî.

---

[1] *Institution chrétienne*, ed. cit., loc. cit.

d) *Coscienza del peccato ed esigenze di redenzione, perdono e amore nei tragici.*

Tuttavia, come abbiamo visto, il fatalismo che converte il colpevole in irresponsabile del suo peccato, vittima piuttosto che causa volontaria di esso, non può considerarsi — e lo dimostrò in modo decisivo W. Ch. Greene, *Moira*, cap. IV sg. — una caratterizzazione adeguata dell'orientamento etico di tutta la tragedia greca. La coscienza di Eschilo è quasi tanto lontana quanto quella di Euripide dal restare soddisfatta e tranquillizzarsi nell'idea del Fato; è tormentata dal problema del male e della colpa, e dall'esigenza di una redenzione o liberazione dalla fatalità funesta. Questo tormento interiore e questa profonda esigenza della coscienza eschilea sono stati illuminati, meglio che da qualsiasi altro critico precedente, da A. Maddalena nelle sue acute *Interpretazioni eschilee* (Torino, 1951).

La tragedia di Eschilo, come dice il Maddalena, si muove tra due poli: quello del dolore, costituito dal peccato che porta con sé un'implacabile eredità di misfatti e di morte; e quello della redenzione dal dolore, che è redenzione dal peccato. Nella prima trilogia, di cui ci è giunta la tragedia iniziale, *Le supplici*, il primo tema è la colpa che porta con sé la sua punizione di dolore e di sangue. Ma al suo fianco appaiono nelle figure e vicissitudini di Io e di Ipermestra, la purificazione e la redenzione dal dolore. Di questi temi, quello del peccato appare approfondito poi ne *I Persiani* e ancor piú ne *I sette a Tebe*, dove sorgono le idee della fatalità ineluttabile del peccato, della vendetta ingiusto strumento di giustizia e di maledizione, che trascina il suo esecutore predestinato, colpevole e incolpevole al tempo stesso. « Il destino (dice Eteocle) non puoi fug-

girlo, neppure se piangi (verso 281)... Quando gli dèi ti mandano la disgrazia, non puoi fuggirla (verso 719) ». Ma accanto e contro questo tema ritorna quello della redenzione nella trilogia del *Prometeo*, della quale possediamo solo il *Prometeo incatenato*.

In questa prima tragedia della trilogia Zeus appare ancora implacabile nella vendetta (versi 159-162); ma di fronte alla domanda di Io a Prometeo: « chi potrà liberarti contro la volontà di Zeus? » (verso 771), Prometeo sa già che a Zeus « il tempo, col suo trascorrere, insegnerà tutto », cioè la necessità di spezzare la catena delle vendette — giustizia ingiusta, giustizia di maledizioni, catena di peccati — e di sostituirla con una giustizia santa e misericordiosa, giustizia di benedizioni. Questo cambiamento, che la trilogia del *Prometeo*, nella sua parte finale (per noi perduta), introduceva nel mondo degli dèi, è esteso poi, con la trilogia dell'*Orestiade*, al mondo degli uomini.

Già nell'*Agamennone*, proprio nel mezzo della nera disperazione prodotta dalla fatalità che genera sempre nuovi peccati come conseguenze del peccato anteriore, il coro accende una scintilla di speranza con parole che esprimono una fede consolatrice: « ma chi canta devotamente l'inno di vittoria a Zeus, questi è savio veramente; poiché Zeus ha posto gli uomini sulla via della saggezza, stabilendo questa legge, che dalla saggezza venga conoscenza. Canta, dunque, un inno di dolore; ma il bene trionfi » (verso 170 sgg.). Il trionfo del bene nascerà dalla pienezza della coscienza del peccato, che si convertirà nella redenzione dal peccato, attraverso l'espiazione, una volta raggiunta la liberazione dalla legge della vendetta, che è maledizione e catena fatale di colpe. Ma questa redenzione deve essere conseguita attraverso il piú tremendo dei peccati, il matricidio, accompagnato naturalmente dalla coscienza tormentatrice

della sua orribile colpa, prima, durante e dopo il delitto, in un processo di espiazione, che si compie soprattutto nell'interiorità dello spirito. Il vendicatore, strumento della fatalità, esecutore delle esigenze dei morti, trascinato dalle Erinni, non è in questo caso, come era in altri (cfr. Clitennestra nell'*Agamennone*), assetato di sangue ed ebbro della funesta allegria della vendetta. Ne *Le Coefore* già Elettra, che invoca contro la madre la vendetta per la morte del padre, domanda a se stessa: « non è empia questa preghiera? »; e Oreste vacilla nel tormento interiore dell'alternativa tra il sacro dovere che gli impongono la religione dei morti e la sentenza dell'oracolo, e la coscienza del peccato inerente a tale vendetta. « Oh, Pilade! che debbo fare? debbo uccidere mia madre? ». E questo tormento previo della sua coscienza lo accompagna poi nell'esecuzione del delitto, e si converte in seguito nella persecuzione spietata delle Erinni, che personificano il rimorso implacabile della coscienza di Oreste, anziché l'esigenza di un nuovo delitto.

Ma, raggiunto già il grado estremo della colpa e del rimorso, ne *Le Eumenidi* le Erinni implacabili appaiono stanche, e per la prima volta sono cadute addormentate; e quando si ridestano, si trovano di fronte ai mandatari di Zeus (Apollo e Atena), i « nuovi dèi », che vogliono sostituire una nuova giustizia, pura e giusta, alla vecchia giustizia ingiusta della vendetta, che era seminagione costante di nuovi dolori, generazione di peccati sempre rinnovati, fatalità cieca della colpa che nasce dalla colpa. Le Erinni si convertono in Eumenidi, ministre della giustizia nuova, che non vuol piú alcun castigo macchiato di colpa come era quello imposto dalla legge della vendetta, bensí misericordioso e fecondo soltanto di bene.

Nuovi principî giuridici e religiosi portano seco la

redenzione dal peccato fatale dell'antica legge; al canto della maledizione si sostituisce alla fine de *Le Eumenidi* (v. 959 sgg.) un canto di benedizione: gli dèi non vogliono piú il peccato obbligatorio degli uomini come conseguenza di un primo peccato volontario, bensí solo un castigo giusto, un'espiazione che sia purificazione e redenzione dal peccato.

La redenzione è cosí l'ultima parola della tragedia eschilea; una redenzione conseguita attraverso e per mezzo dell'approfondimento estremo della coscienza del peccato, raggiunta dal matricida Oreste [1]. A partire da questo momento, la coscienza del peccato non sarà piú generatrice di nuovi peccati, ma causa di redenzione;

---

[1] Dobbiamo (di passaggio) richiamare l'attenzione sul riflesso che presentano *Le Eumenidi*, con l'istituzione del tribunale dell'Areopago, di una trasformazione storica che si era realizzata nello spirito e nel diritto ellenici rispetto alle idee relative al peccato, che da fatale e involontario (ἁμάρτημα) passa ad esser considerato nella maggior parte dei casi volontario (ἀδίκημα) e accompagnato dalla responsabilità del suo autore. Questo passaggio, che il Gernet chiama della nozione di ingiustizia *oggettiva* (involontaria) a quella di ingiustizia *soggettiva* (volontaria), comincia a prodursi storicamente con la legislazione di Dracone, e si approfondisce poi progressivamente fino a raggiungere la distinzione dei gradi e delle sfumature dell'intenzionalità, premeditazione e scelta deliberata. La distinzione tra volontario e involontario è stata (come nota il GERNET, op. cit., p. 371) *imposta* dall'evoluzione storica e dalle esigenze della città, che si sovrappongono all'eredità delle costumanze del *genos*, il cui obbligo della vendetta generava tra famiglie lotte distruttrici della pace e della sicurezza religiosa della città. Il WEIL (*Études sur l'antiquité grecque*, Paris, 1900) e il GERNET (op. cit., p. 378) sono inclini a credere che Eschilo nelle *Coefore*, cosí come Demostene nel suo *Contra Leptinem* (157 sg.) abbiano utilizzato il linguaggio di Dracone. Forse anche l'introduzione di un castigo misericordioso ne *Le Eumenidi* riflette l'orientamento della legislazione penale che, ancorché faccia distinzione tra il delitto volontario e l'involontario, non arriva a concedere all'autore di quest'ultimo l'assoluzione, ma solo il perdono (συγγνώμη: cfr. Gernet, 367), conservando, per lo meno in parte, « la souffrance religieuse » che sperimentava il *genos* di fronte alle offese sanguinose ricevute (*ibid.*, 384). Tra il processo evolutivo del diritto greco e l'elaborazione delle idee etico-giuridiche presentata dalla tragedia eschilea, c'è pertanto un parallelismo che merita di esser messo in rilievo.

e gli dèi non potranno essere accusati di volere essi il peccato degli uomini, convertendoli in colpevoli innocenti o vittime sventurate della malvagità divina o del Fato implacabile. Gli uomini certamente continueranno a peccare, ma solo per la loro libera volontà e responsabilità; e gli dèi e la giustizia li puniranno, senza dubbio, ma con un castigo purificatore, che significherà espiazione e redenzione dal peccato.

« La trilogie est donc complète: péché, souffrance, miséricorde ». Sono parole del Moeller, ma applicate a *Delitto e castigo* di Dostoiewski, e precisamente per opporlo in modo netto alla tragedia greca e alla posizione spirituale di tutta l'antichità: « les anciens ignoraient la miséricorde, ils ignoraient le péché: la souffrance était donc incompréhensible » (p. 266). Il Moeller certo riconosce (p. 198) che Eschilo nell'*Agamennone* disse che « la sofferenza produce conoscenza » (v. 176); ma non vede che questa conoscenza porta poi, ne *Le Eumenidi*, alla conclusione dell'esigenza di misericordia e redenzione, come conseguenza dell'approfondimento estremo della coscienza del peccato. Per il Moeller la conoscenza che la tragedia greca trae dalla sofferenza è unicamente la coscienza del destino avverso riservato ai mortali; donde (dice) Euripide trae « une *résignation* faite de fierté surtout, d'être en quelque sorte meilleur que son destin », ma mai il sentimento che caratterizza la coscienza cristiana: « l'humilité, le sentiment de culpabilité, le respect devant une main paternelle qui châtie — tout cela suppose un Dieu miséricordieux que les anciens n'ont pas connu » (p. 199).

È facile osservare che neppure i moderni nella coscienza del peccato riconoscono sempre un Dio di misericordia, poiché, per esempio, nella concezione di Calvino e Teodoro di Beza e dei loro seguaci Dio non appare misericordioso verso la massa predestinata alla

condanna eterna, in conseguenza di un peccato originale, ugualmente predestinato dalla prescienza e volontà divina, e dichiarato necessario per la realizzazione dei disegni e la manifestazione della gloria di Dio. Ma ci interessa di piú notare che lo stesso Moeller (p. 202 sgg.) ha dovuto ricordare esempî antichi di una rassegnazione che non è fatta solamente « di fierezza », a cominciare da quella che Nausicaa nell'*Odissea* (VI, 167 sg.) consiglia ad Ulisse, associando la sua esortazione alle prove della sua pietà e all'idea che chi soffre e supplica è sotto la protezione divina di Zeus Xenios. Soprattutto sono significativi gli esempi tolti da Euripide, nelle cui tragedie Moeller stesso trova non solo la rassegnazione, associata allo spirito di sacrificio volontario a favore del bene altrui nell'*Ifigenia in Aulide* e nell'*Alceste* (verso 209 sgg.), ma anche, ne *Le Fenicie*, un barlume della bellezza del perdono, e nell'*Ippolito* la concessione effettiva del perdono stesso in un atto d'amore.

Occorre aggiungere che ne *Le Fenicie* non è solo Antigone che intravede la bellezza del perdono, ma anche Polinice (verso 1444 sg.), nell'atto di morire, purificato da ogni passione, converte il suo odio in pietà e pronuncia le parole del perdono e della legge d'amore; e inoltre lo stesso Edipo ispira la sua azione finale al perdono e all'amore, che pervengono poi a una realizzazione in forma sublime nella decisione e nell'azione di Antigone [1]. Senza dubbio a questa esaltazione della pietà, del perdono e dell'amore umani, che è la conclusione de *Le Fenicie*, va associata la ribellione (tipicamente euripidea) contro la malvagità degli dèi, dai quali viene agli uomini solo il dolore (verso 1726 sg.); ma occorre mettere in rilievo che pietà, perdono e amore si raggiungono qui attraverso il peccato e il tormento

[1] V. Piero Treves, *Le Fenicie di Euripide*, in *Atene e Roma*, 1930.

interiore che esso genera nella coscienza dei suoi autori e spettatori; e che d'altra parte nell'*Ippolito* l'ispirazione di quei sentimenti deriva dal suggerimento di una dea, che si mostra essa stessa pietosa. Ippolito, infatti, quando morendo concede al padre Teseo (causa della morte del figlio, ma tormentato dal rimorso) il suo perdono assolutorio (« io ti assolvo dal peccato della mia morte »: verso 1449), non obbedisce unicamente all'impulso dell'amore, per il quale chiede al tempo stesso l'estremo abbraccio paterno, ma anche all'esortazione della dea Artemide (« lascia, perdona »: verso 1416), che si è mostrata essa stessa, come divinità, pietosa verso il suo devoto (verso 1395 sgg.).

D'altro lato si deve ricordare che Euripide era stato preceduto da Eschilo nella visione e rappresentazione della bellezza del perdono ispirato dalla pietà e dall'amore. Nelle parole della stessa Clitennestra — che uccidendo il marito Agamennone aveva voluto soprattutto vendicare la figlia Ifigenia, chiamata dal padre ad Aulide mediante un inganno e sacrificata spietatamente, mentre con la bocca chiusa da una mordacchia mandava dagli occhi uno sguardo che era come una freccia che feriva di commozione tutti i cuori, tranne quello del padre — Eschilo ci rappresenta Ifigenia « la figlia piena di tenerezza che andrà incontro a suo padre, vicino al fiume impetuoso dei dolori, e abbracciandolo lo accoglierà con il suo bacio » (verso 1555 sgg.): manifestazione sublime dell'amore che dimentica e perdona l'offesa mortale (abituale oggetto dell'esigenza di vendetta attribuita ai morti), e lo ricambia con un atto di carità.

In conclusione non si può mantenere l'affermazione assoluta del Moeller: « dans la conception antique on ne pardonne pas une injustice, *on la venge* » (p. 200), posto che l'esigenza di superare mediante il perdono misericordioso l'antica legge della vendetta ci appare do-

cumentata dalla stessa tragedia greca, da Eschilo ad Euripide, mentre, d'altra parte, questa legge della vendetta è oggetto al tempo stesso della condanna dei filosofi e del ripudio giuridico nell'evoluzione del diritto greco.

Ma, tornando all'*Ippolito*, ci interessa particolarmente di mettere in rilievo fino a che punto di sensibilità fine e delicata sembra essere giunta, nella rappresentazione euripidea, la coscienza del peccato. Ippolito è un puro che esalta la propria purezza fisica e spirituale (versi 102-104), e reca alla dea della purezza (Artemide) offerte di fiori puri raccolti in un luogo puro, augurando a se stesso di poter giungere all'estremo limite della sua vita tanto puro quanto lo era all'inizio (verso 73 sgg.); nella verginità del suo spirito non ha mai provato la tentazione degli atti sessuali, la cui notizia gli viene solo da discorsi d'altri e da rappresentazioni pittoriche che non l'interessano (verso 993 sgg.). Tuttavia, quando Fedra cerca di sedurlo e lo invita alla perpetrazione dell'incesto, Ippolito, nell'atto stesso di respingere con orrore questa proposta di peccato, ha l'impressione che nell'intenderla — cioè nell'aver dovuto rappresentarsi mentalmente ciò che gli si proponeva, implicando in tale rappresentazione se stesso — l'idea dell'impurità si è introdotta in qualche modo nella sua anima ed ha macchiato la sua interiorità spirituale: « solo per aver inteso tale proposta, non mi credo piú in istato di purezza » (verso 651 sgg.).

e) *Colpa e castigo — Impurità e purificazione.*

Bastano queste parole euripidee per smentire ogni affermazione di una mancanza della coscienza del peccato nell'antichità. Certamente in Euripide le preoccupazioni e le esigenze etiche non si mantengono nell'alone di religiosità in cui le presentava Eschilo, per il quale ogni colpa si configurava come un'offesa alla divinità, vale

a dire come un peccato nel pieno significato della parola. In questo Eschilo era, piú che Euripide, specchio fedele della coscienza collettiva greca, per la quale, come documentano le indagini del Gernet, ogni crimine ed ogni ingiustizia (*adikía*) era sacrilegio (*hágos*) o empietà (*asébeia*), la cui espiazione era un'esigenza sacra.

E se piú anticamente questa esigenza di castigo (τιμωρία, ζημία, δίκη, κολάζειν etc.) si attuò per mezzo della vendetta, considerata dovere sacro della famiglia verso il morto, poi, essendo la vendetta privata sostituita dalla giustizia organizzata del potere pubblico, la pena perde il carattere di manifestazione di ira personale, ma mantiene la finalità religiosa dell'espiazione del peccato, convertendosi in mezzo di purificazione o emendazione spirituale del colpevole.

Quest'ultima idea, espressa in modo particolare da Platone [1], è, come dice Gernet, « la transposition ou le prolongement d'une idée religieuse, celle du rite purificateur, d'une espèce de *supplicium* » (p. 121). « C'est dans une athmosphère de pensée religieuse que plonge le sentiment originel de la peine, comme le sentiment originel du délit » (p. 114).

Lo abbiamo già visto nello sviluppo delle idee relative alla ὕβρις umana e al suo castigo indefettibile, che ci appare attraverso Omero, Esiodo, Solone e la tragedia e che si ripercuote fortemente anche sulla storiografia specialmente erodotea [2]. Come, da un lato, la colpa, nel suo

---

[1] Cfr. *Gorgia*, 476 a, 505 b; *Leggi*, IX, 854 e-855 a (« nessuna pena inflitta secondo le leggi, ha per fine il male, ma si propone uno dei due fini seguenti: convertire chi la subisce in migliore o in meno malvagio »); XII, 934 b, 944 b. Ma lo stesso Platone l'attribuisce a Protagora (*Protag.* 323 d e, 324 a b); e Aristotele torna ad esprimerla: *Rhetor.* I, 10, 1369 b, 12; 14, 1731 b, 31; *Eth. Nicom.* II, 3, 1104 b, 16; III, 1, 1109 b, 35; X, 10, 1180 a, 9. Cfr. GERNET, *Recherches*, etc., p. 126; AL. LEVI, *Delitto e pena*, etc., p. 213.

[2] Cfr. DEL GRANDE, *Hybris*, cap. V (« Dai primi logografi a Teopompo »). Occorre osservare che l'idea della ὕβρις, per la quale

carattere di offesa alla divinità, non può schivare la pena meritata, così, dall'altro lato, la radice di tutti i mali che si scatenano sugli uomini è collocata sempre in una colpa originaria, che non sfugge all'occhio vigilante degli dèi, ed esige e trova la sua espiazione. Anche le calamità pubbliche, che flagellano popoli e città, sono interpretate come castighi di empietà e delitti collettivi; perciò si compiono riti di purificazione e di espiazione dopo qualche peccato pubblico, come ad Atene, per suggerimento di Epimenide, dopo la strage dei Cilonidi, per allontanare la meritata punizione divina, distruttrice della collettività colpevole [1].

In queste credenze etico-religiose, considerandosi il male fisico (tempeste, terremoti, inondazioni, guerre, epidemie, ecc.) come castigo di colpe, si sottomette anche la natura, insieme con l'umanità, ad un'esigenza morale: l'idea del peccato domina nella spiegazione delle vicende cosmiche malefiche; e perciò si può con Anassimandro estendere alla stessa concezione dell'universo, dove una legge necessaria fa espiare a tutti gli esseri la pena dell'ingiustizia reciproca nell'ordine del tempo.

Certamente nelle credenze primordiali e volgari le idee del peccato e della responsabilità morale, non meno che quelle dell'espiazione e della purificazione, si pre-

---

l'uomo vuole farsi uguale agli dèi e provoca per ciò la *gelosia degli dèi* — che è difesa del loro privilegio divino mediante il castigo dell'uomo insolente — ha il suo parallelo nell'idea del peccato di Adamo che troviamo nel capitolo III della *Genesi*, dove il serpente dice ad Eva: « sarete come dèi, sapendo il bene e il male » (n. 5); e Jehova dice: « ecco l'uomo è come uno di Noi, sapendo il bene e il male » (n. 22); e per questo tentativo di uguagliarsi a Dio, lo castiga gettandolo fuori dal giardino dell'Eden e condannandolo al lavoro penoso e alla morte. Quelli che trovano sconcertante l'idea greca dell'« invidia degli dèi », potrebbero intenderla meglio paragonandola con l'idea espressa nella *Genesi*.

[1] V. ZELLER-MONDOLFO, *La filosofia dei Greci* (Firenze, 1938) II, p. 54 sgg.; e la bibliografia relativa alle idee di peccato, castigo e purificazione (p. 94).

sentano ancora in forma materializzata; e come, per ciò che concerne il castigo, Omero ed Esiodo lo concepiscono in forma di inondazioni, terremoti, cattivi raccolti, pesti inviate dalla divinità, cosí, per ciò che riguarda l'impurità (μίασμα) del peccato, la si concepisce in forma corporea come una specie di macchia o infermità contagiosa, che dev'essere allontanata materialmente, affinché non si comunichi e non continui ad affettare la comunità: di qui l'idea che non solo si debba fuggire ogni contatto con il peccatore, ma che si possano caricare i peccati di tutti sulle spalle di un capro espiatorio, che si caccia via dal territorio o dalla vita, per allontanare la impurità comune e purificare tutta la città e lo stato.

Ma queste rappresentazioni, che sono comuni a tutti i popoli primitivi e conseguenza di credenze magiche primordiali, si vanno purificando e spiritualizzando gradualmente e progressivamente. Per ciò che concerne il peccato, la concezione primitiva materializzata dell'impurità e quella nuova spiritualizzata sembrano trovarsi di fronte nell'*Ippolito* di Euripide, simbolizzate rispettivamente dalla nutrice e da Fedra. Domanda infatti la nutrice: « ma, figlia mia, hai le mani pure di sangue? » E Fedra risponde: « sí, le mani sono pure, ma l'anima ha qualche macchia » (*Hippol.* 316 sgg.). Al vecchio concetto della macchia corporea materializzata, si oppone cosí il nuovo, del carattere spirituale dell'impurità e del peccato; e analoga evoluzione appare per quanto riguarda la concezione del castigo divino.

Già lo stesso Esiodo non si limita, su questo punto, a ciò che Jaeger (*Paideia*, I, cap. su Solone) chiama il suo « realismo religioso », il quale fa consistere il castigo divino nei cattivi raccolti e nella peste, come Omero (*Il.* XVI, 386 sgg.) lo faceva consistere in tempeste distruggitrici. Esiodo, come ricorda lo stesso Jaeger (nel cap. su di lui), nei miti di Prometeo e delle cinque età

del mondo, presentava come conseguenza e castigo del peccato di *hybris* una degradazione generale dello stato dell'umanità, che nel mito delle cinque età si rivela come una degenerazione spirituale crescente, e consiste in una progressiva accentuazione della *hybris* stessa, donde deriva la crescente sventura umana.

Occorre aggiungere, inoltre, che i due versi 265-6 di *Opere e giorni*: οἳ γ'αὐτῷ κακὰ τεύχει ἀνὴρ ἄλλῳ κακὰ τεύχων, ἡ δὲ κακὴ βουλὴ τῷ βουλεύσαντι κακίστη pongono un problema d'interpretazione, proposto da Martinazzoli (*Ethos ed eros*, etc., p. 91 sgg.) nel discutere l'interpretazione da me data (*Problemi del pensiero antico*, p. 9; *Moralistas griegos*, p. 27; *Il pensiero antico*, Introduzione), la quale, vincolando questi due versi con il successivo che parla dell'occhio di Zeus, intendeva: « è artefice dei proprî mali l'uomo che è artefice di mali altrui, e il cattivo consiglio diventa pessimo per chi lo delibera », perché (come spiega il verso successivo) mette in movimento la sanzione divina. Martinazzoli invece separa (d'accordo con l'ed. Rzach) il verso seguente dai due citati, e vede affermata in questi una sanzione immanente, non trascendente, interpretando: « l'uomo che perpetra il male contro un altro perpetra il male contro se stesso; i pensieri malvagi fanno mille volte piú danno allo stesso che li pensa », perché (spiega il Martinazzoli) facendo il male l'uomo offende il bene che ha nel suo spirito, cioè la legge morale che ha in se stesso (p. 98).

Certamente questa spiegazione aggiunta dal Martinazzoli (sentimento di un'offesa al bene interiore costituito dalla legge morale) pare un anacronismo nella fase di riflessione etica rappresentata da Esiodo; ma l'interpretazione immanentistica si può mantenere in forma accettabile storicamente, interpretando la perturbazione interiore del colpevole come dovuta alla previsione e al timore ineliminabili del castigo divino futuro. Di modo

che si possono dare due interpretazioni (che si integrano a vicenda) della sanzione affermata da Esiodo: una che le attribuisce una derivazione trascendente e un carattere esteriore e materiale (cattivi raccolti, pesti, etc., inviati dalla divinità) e un'altra che la concepisce immanente e di carattere interiore e spirituale (perturbazione della coscienza, agitata dal timore per il castigo divino inevitabile, a cui alludono anche il v. 352 di *Opere e giorni* e il fr. 174 Rzach citati dal Martinazzoli).

Orbene è interessante mettere in rilievo che l'interpretazione immanentistica e spirituale ha un antecedente antico nel cap. IX del *De sera numinis vindicta* di Plutarco, il quale, per dimostrare che la malvagità è castigo a se stessa, per il tormento interiore che produce nel colpevole, ricorre appunto ad Esiodo.

« Mi sembra che dobbiamo ascoltare Esiodo, che si differenzia da Platone (il quale afferma che un malessere è sempre successivo al male, come punizione), asserendo che la punizione è contemporanea al male, e germoglia, per cosí dire, dallo stesso terreno e dalla stessa radice. Dice Esiodo: " la volontà perversa è sommamente perniciosa per chi l'ha ". E dice anche: " chi prepara il male per un altro lo prepara per il proprio cuore "... La malvagità, producendo dolore e tormento a se stessa, paga il fio con il male stesso e non dopo. Ciascun malvagio porta su di sé la croce del proprio supplizio, e il male produce da sé contro se stesso ogni punizione, essendo artefice di vita tormentata e piena di terrori miserabili e vergognosi, di perturbazioni, pentimenti e angosce incessanti ».

Tuttavia, per evitare di attribuire ad Esiodo idee che solo lo svolgimento posteriore della riflessione etica ha portato alla luce, dobbiamo limitarci a riconoscere che il poeta di *Opere e giorni* pensa probabilmente anche ad una sanzione immanente che accompagna quella tra-

scendente (o divina) e può precorrerla come previsione e timore del suo sopraggiungere, producendo una perturbazione interiore nel colpevole. In questo senso si può ammettere che Esiodo intraveda una coscienza del peccato che si accompagna al peccato stesso; il che rappresenta un'interiorizzazione e spiritualizzazione dell'idea del castigo, che è un progresso notevole rispetto alle concezioni omeriche.

In analoga direzione di spiritualizzazione del castigo avanza poi Solone, che si separa totalmente dal « realismo religioso » per il quale Esiodo manteneva parzialmente la concezione omerica del castigo divino per mezzo di calamità naturali, e concepisce invece la sua attuazione soltanto come immanente all'organismo sociale e spirituale della città, in cui la violazione della giustizia genera una perturbazione morale e una sequela di ingiustizie e disordini crescenti.

E la tragedia eschilea accentua questo carattere spirituale del castigo, presentandolo come il formarsi di una predisposizione morale alla perpetrazione di nuovi misfatti, una specie di maledizione che si trasmette in eredità spirituale alla progenie del colpevole. Ma il fine verso il quale tende tutta la tragedia greca consiste nel trarre dalla rappresentazione del peccato l'esigenza di una purificazione redentrice; per cui la tragedia può considerarsi, come la considerò Aristotele, produttrice di *catharsis*. Rivolgendosi verso tale fine, la tragedia non subiva solo l'influsso della religione tradizionale della *polis*, ma anche quello delle correnti orfiche, che nell'epoca dei grandi poeti tragici avevano raggiunto un forte potere di attrazione sugli spiriti colti.

L'orfismo infatti ha contribuito poderosamente (precorrendo la filosofia e dandole, sotto questo aspetto, un impulso di somma importanza) al riconoscimento dell'interiorità della colpa e della sua natura spirituale.

Certamente l'orfismo introduceva in Grecia una concezione del peccato originale che per la sua estensione universale a tutto il genere umano può paragonarsi a quella che si afferma nelle religioni ebraica e cristiana. Ma non era sotto questo aspetto una concezione totalmente nuova per lo spirito ellenico, che già conosceva, nei miti di Prometeo e delle cinque età in degenerazione progressiva cantati da Esiodo, peccati originali la cui maledizione si ripercuote soprattutto sul genere umano. Tuttavia questa idea si afferma in modo piú chiaro ed esplicito nell'orfismo.

L'umanità — creata da Zeus dalle ceneri dei Titani, da lui fulminati per punirli del crimine che essi perpetrarono uccidendo, facendo a pezzi e divorando il piccolo Dioniso — è figlia del peccato dei Titani, come nella tradizione biblica è figlia del peccato di Adamo: da tale origine deriva a tutti gli uomini, secondo l'orfismo, un'eredità e una condizione di peccato, eguali a quelle che il cristianesimo attribuisce ad essi a causa della loro discendenza da Adamo.

La ripercussione potente di questa idea orfica del peccato originale dei Titani, trasmesso in eredità a tutto il genere umano, partecipe della « natura titanica » per la sua stessa procreazione, ci appare in modo particolare nelle espressioni piene di *pathos*, che le hanno dato Platone e i suoi discepoli. Platone nel *Cratilo* (400 c), nel *Gorgia*, nella *Repubblica*, etc., e dopo di lui Aristotele nel suo *Protreptico* [1], ripetono che « l'anima paga la colpa e noi viviamo in espiazione di certi grandi peccati » [2]. E le parole di Aristotele riappaiono in tutta una

---

[1] Fr. 10 b dell'ed. WALZER (*Aristotelis dialogorum fragmenta*, Firenze, 1934): citazione tolta da Giamblico.

[2] V. i passi di Platone in DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker*, cap. su Orfeo; KERN, *Orphicorum fragmenta*, Berlin, 1922; LOSACCO, *Introduzione alla storia della filosofia greca* (appendice di

serie di imitazioni del *Protreptico*, come l'*Hortensius* di Cicerone, che evoca con lo stagirita « quegli antichi, profeti o interpreti della mente divina nel trasmettere i riti sacri e le iniziazioni, i quali hanno affermato che noi siamo nati in conseguenza di peccati commessi in una vita anteriore, per espiare la pena » [1].

Occorre mettere in rilievo il fatto che questo passo dell'*Hortensius* ciceroniano (perduto per noi) ci è stato conservato da Sant'Agostino, condotto nella sua età giovanile dalla lettura del dialogo di Cicerone a meditare sui grandi problemi, compreso anche (e specialmente) il problema del male e l'idea del peccato. Con la sua testimonianza e con il suo esempio, dunque, Sant'Agostino ci prova che non si può convertire la coscienza del peccato in carattere differenziale dell'etica cristiana rispetto a quella greca, posto che Sant'Agostino dichiara di aver ricevuto il primo suggerimento di questa idea dall'*Hortensius* ciceroniano, erede di una tradizione greca che, attraverso il *Protreptico* aristotelico, retrocedeva sino all'orfismo antico. E merita di essere ricordato che, citando le parole dell'*Hortensius* nel suo scritto *Contra Julianum pelagianum*, IV (15), 78, Sant'Agostino dichiara che quegli antichi, con la loro idea di un peccato originale che si deve espiare nella vita umana, si erano avvicinati alla fede cristiana e alla verità assai piú che i cristiani aderenti a Pelagio: « quanto ergo te (Giuliano pelagiano) melius veritatique vicinius de hominum generatione senserunt quos Cicero.... commemorat, etc. », cioè gli adepti dell'orfismo.

Orbene, la coscienza del peccato determina nell'orfismo un'esigenza di purificazione per la salvezza del-

---

testi), Bari, 1929; MONDOLFO, *Il pensiero antico*, Firenze, 1952, Introduzione.

[1] V. in WALZER, *Aristot. dialog. fragm.*, al n. 10 b il passo di Sant'Agostino.

l'anima, che domina tutti i riti e si ripercuote poi profondamente sul pitagorismo con il suo *Discorso sacro* [1] e su Empedocle con il suo poema delle Purificazioni, la cui eco risuona ancora dopo varî secoli (all'epoca della resurrezione del pitagorismo effettuata dai primi neopitagorici) nel grande discorso di Pitagora alla fine delle *Metamorfosi* di Ovidio [2]. Ma, per la tendenza suddetta dell'orfismo al riconoscimento dell'interiorità e della natura spirituale della colpa, la sua esigenza di purificazione dell'anima non può esser soddisfatta con le forme rituali esteriori dell'iniziazione, ma si trasforma progressivamente in una necessità interiore di liberazione dal peccato, per conseguire la purezza spirituale e presentarsi purificati ai giudici divini dopo la morte.

Di tali credenze ed esigenze ci è offerta una testimonianza significativa nelle iscrizioni delle laminette auree, trovate in cimiterî dei secoli V-II a. C., di Thurii, Roma, etc., e considerate come documenti orfici da ellenisti e storici dell'autorità di Dieterich (*Nekyia*), Rohde (*Psyche*), Comparetti (*Laminette orfiche*), Olivieri (*Lamellae aureae orphicae*), Kern (*Orphicorum fragmenta*), Diels (*Die Fragm. d. Vorsokr.*), W. Jaeger (*Paideia*, I), etc. Ma la loro attribuzione agli orfici è stata contestata da Wilamowitz (*Glaube der Hellenen*) e da altri; e qualche storico recente, come A. Rivaud (*Histoire de la philosophie*, t. I, 1948), dà per decisa negativamente la questione: « on a voulu voir des textes orphiques dans les tablettes d'or trouvées en différents tombeaux de Crète ou d'Italie, à Thourioi (V^e^-III^e^ siè-

---

[1] Cfr. A. DELATTE, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris, 1915; A. ROSTAGNI, *Il verbo di Pitagora*, Torino 1924; ZELLER-MONDOLFO, *La filosofia dei Greci*, II, Firenze, 1938 (capitolo sui pitagorici).

[2] Cfr. E. BIGNONE, *Empedocle*, Torino, Bocca, 1916; A. ROSTAGNI, op. cit., cap. VIII e IX. Cfr. le citazioni delle *Purificazioni* nel mio *Pensiero antico*, cap. su Empedocle.

cle a. C.), Petelia (IV^e-III^e), Eleutherna (II^e), Rome (II^e s. a. C.) .... L'orphisme n'a sans doute rien à voir avec ces documents » (p. 28 e sg.). Tuttavia lo stesso Rivaud deve riconoscere a questi documenti un significato storico di grande interesse rispetto al problema che stiamo esaminando: « tout au plus nous apprennent-ils que la croyance à l'immortalité de l'âme et à la vertu des rites de purification était répandue après le V^e siècle, dans une notable partie du monde grec ».

Il che implica al tempo stesso la diffusione raggiunta in questo mondo greco precristiano dei secc. V-II dalla coscienza del peccato e dall'esigenza di purificazione manifestate in quelle laminette; di modo che, se dovessimo negare l'appartenenza di tali documenti agli orfici, che per altre vie sappiamo che ebbero tale coscienza ed esigenza, avremmo prove della presenza di queste anche in altre correnti religiose, vale a dire della loro propagazione in una sfera del mondo precristiano piú ampia di quella costituita unicamente dai circoli orfici.

Tuttavia l'attribuzione di quelle laminette agli orfici, che continua ad essere mantenuta nelle riedizioni della collezione del Diels fatte da W. Kranz, e che appare ancora accettata da critici autorevoli come W. K. C. Guthrie (in *The Greeks and their Gods*, 1950, p. 321 sgg.), Hermann Fränkel nel suo *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums* (New York, 1951, p. 356), etc., non è priva certo di fondamenti validi, tanto nelle allusioni, contenute nelle laminette, al « ciclo profondamente angoscioso e tremendo » che (come ho osservato contro Wilamowitz in una nota aggiunta a Zeller-Mondolfo, *La filosofia dei Greci*, I, Firenze, 3^a ediz. 1951, p. 387 sg.) non può essere altro che il ciclo orfico delle nascite e della necessità fatale, quanto nell'evidente concordanza tra certe idee espresse sulle tavolette e certe credenze orfiche testimoniate da Pindaro,

Empedocle, Platone, che si ripercuotono anche su Virgilio (libro VI dell'*Eneide*) [1].

E in tutti i modi resta inconfutabile il riconoscimento di quanto segue: che cosí l'anima, la quale sulle laminette di Thurii e di Roma (siano orfiche o siano di altre sette religiose) dice agli dèi infernali: « Vengo dai puri pura.... perché.... ho espiato la pena delle opere non giuste », come l'anima che, secondo il mito orfico riferito da Platone nel suo *Gorgia* (cap. 79, 523 e sg.), si presenta ignuda davanti al suo giudice ignudo, che in tal modo la vede e l'esamina nella sua interiorità piú intima, sanno entrambe anticipatamente e manifestano entrambe la convinzione che solo una vera espiazione dei peccati ed una purificazione interiore possono renderle meritevoli della sentenza di liberazione dal « ciclo tremendo » e dell'accettazione nella famiglia degli dèi.

f) *I castighi dell'oltretomba.*

Orbene, la coscienza del peccato e l'esigenza di purificazione (necessarie per conseguire la salvezza dell'anima, vale a dire la sua liberazione dal « ciclo tremendo » delle rinnovate reincarnazioni forzate nei « corpi-tombe », e il suo ritorno alla beatitudine eterna della società degli dèi) si accompagnano nell'orfismo alla rappresentazione dei terribili castighi dell'inferno per le anime che si siano rivelate incurabilmente indurite nel peccato.

Debbo qui ripetere osservazioni che in altra circostanza [2] ho opposto all'opinione espressa da molti sto-

[1] Anche il GUTHRIE, nell'opera sopra citata, mette in rilievo le coincidenze tra le tavolette e i miti platonici del *Fedone*, del *Gorgia*, della *Repubblica* e del *Fedro*, e luoghi di Pindaro, Empedocle e Virgilio, che sono eco di credenze orfiche.

[2] Cfr. il mio *Genio helénico*, cap. IV e ZELLER-MONDOLFO, I, postilla di p. 391.

rici dell'arte greca [1] e dello stesso Erwin Rohde nella sua *Psyche* (cap. 7°), in conseguenza della scarsezza di rappresentazioni terrificanti dell'oltretomba che troviamo in quanto ci è giunto (assai poco, certo) della pittura greca.

Il genio ellenico, secondo molti storici, sarebbe stato tanto alieno da tutto ciò che è mostruoso e dalla coscienza del peccato, che non poteva rappresentare nelle sue opere pittoriche le scene di terrore e di crudeltà infernali, di cui invece si compiacque la pittura parietale etrusca nelle grandi tombe degli ipogei, con i demoni ripugnanti e orribili (Charu, Tuchulca, etc.) dal becco d'avvoltoio, assetati di sangue e armati di strumenti di supplizio. Tuttavia, come osservò il Ducati [2], queste paurose rappresentazioni infernali si sono introdotte nella pittura etrusca, a partire dal sec. IV, per influsso del grande pittore greco Polignoto di Taso, il quale nella *Lesche* dei Cnidi in Delfi aveva rappresentato scene dell'inferno, con i tormenti dei grandi peccatori e con figure ripugnanti e mostruose di demoni divoratori dei morti.

E che Polignoto non sia stato l'unico pittore tra i greci che abbia rappresentato le pene infernali, che dovevano suscitare il terrore del peccato, lo dimostrano i documenti seguenti, citati da C. Pascal [3] e da altri cultori degli studi classici: Demostene, *Contra Aristogitonem*, I 52, il quale ricorda i pittori che raffigurano gli empî castigati nell'Ade; Plauto, *Captivi*, 998 seg., che fa dire a Tindaro:

> vidi ego multa saepe picta quae Acheronti fierent cruciamenta,

---

[1] Veggasi sull'argomento DE RIDDER et DÉONNA, *L'art en Grèce*, p. 326.

[2] P. DUCATI, *L'arte etrusca*, Firenze, 1927, cap. X.

[3] C. PASCAL, *Le credenze d'oltretomba*, 1912, vol. I, p. 63, e II, p. 69, con la relativa bibliografia.

il che, secondo Dieterich e G. Fougères [1] deriva da una commedia attica del sec. IV o III a. C.; le pitture vascolari o parietali giunte fino a noi, rappresentanti i supplizî di Issione, Tantalo, Sisifo, le Danaidi, etc., e i mostri infernali, come Cerbero con molteplici teste e, a volte, con figura di pantera che digrigna i denti, e i serpenti tormentatori dei morti che sono nelle mani delle Erinni o avvolti intorno ai loro corpi o che si ergono minacciosi dalle loro teste. Fougères aggiunge anche la rappresentazione pittorica della *Nekyia* omerica, nel celebre quadro di Nicia di Atene (IV sec.) ricordato da Plinio (XXXV, 132), e i vasi (probabilmente del secolo IV) trovati nell'Italia meridionale (Canosa, Altamura, Ruvo), che rappresentano pure i supplizî del mondo infernale.

Polignoto aveva pertanto molti imitatori nel mondo greco e in quello italico; e aveva avuto anche antecessori, come ricorda il Festugière [2] quando cita il vaso arcaico di Palermo [3]. Possiamo aggiungere, con il Fougères (loc. cit.), la rappresentazione delle « Kêres spaventose, con occhi terribili, e che digrignano i denti », descritte in Esiodo, *Scutum Herculis*, v. 249 sg.; la Kêr con denti ferini e artigli adunchi, che sta aspettando l'esito fatale del duello tra Eteocle e Polinice, raffigurata sull'arca di Cypselo, secondo la relazione di Pausania (V, 19, 6); il demonio nero, orribile, con pelo di lupo, della pittura arcaica, la cui copia lo stesso Pausania (VI, 6, 4) dichiara di aver visto a Temesa, e che è stato il diretto predecessore dell'Eurinomo di Polignoto, de-

---

[1] DIETERICH, *Nekyia*, 1913, p. 138; G. FOUGÈRES, art. *Inferi*, nel dizionario di Daremberg e Saglio, § V: « Monuments figurés ».

[2] *Épicure et ses dieux*, Paris, 1946, p. 81.

[3] Del sec. VI a. C. Cfr. G. MÉAUTIS, *L'âme hellénique d'après les vases grecs*, Paris, 1932, figure 44 e 45.

scritto piú oltre dallo stesso Pausania (X, 28, 7). Giustamente, dunque, il Festugière afferma, contro l'opinione tradizionale: « les supplices des Enfers étaient un sujet familier aux peintres » dell'antichità; ma erano un tema non meno familiare agli scrittori, poeti e prosatori, già fin dalla *Nekyia* dell'*Odissea* con il supplizio eterno di Tizio, Tantalo e Sisifo, a causa specialmente delle suggestioni orfiche in esso presenti.

Varî esempi di queste rappresentazioni ed evocazioni dei supplizî di oltretomba sono stati ricordati da H. Weil [1] in discussione con il Rohde, e da Dieterich e Festugière [2], e altri ancora si possono aggiungere alle loro liste. Due commedie di Aristofane (*Ecclesiazousai* e *Rane*) evocano i mostri che popolano della loro minacciosa presenza gli abissi infernali e terrorizzano Dioniso nella sua discesa all'Ade: Ecate assetata di sangue, che con la trasformazione continua delle sue forme aggiunge orrore ad orrore, spavento a spavento; i serpenti, le terribili Fiere, le Furie, l'Idra dalle cento teste, le Gorgoni che lacerano i morti. Lisia (*Contra Diogiton.* 13) introduce nel giuramento del suo cliente l'evocazione dei tormenti infernali riservati agli spergiuri; Demostene pronostica ad un sicofante il suo destino di essere gettato tra gli empî dagli dèi infernali, e reclama la condanna a morte dell'autore di una legge detestabile, affinché porti questa legge all'inferno per tormento degli empî [3]; Platone nella *Repubblica* (I, 330 d sgg.) fa descrivere all'anziano Cefalo il terrore che tormenta i vecchi peccatori di dover espiare nell'Ade le colpe in cui sono incorsi durante la loro vita; e, ciò che è molto

---

[1] *Études sur l'antiquité grecque*, Paris, 1902.
[2] Opere citate.
[3] *Contro Timocrate*, 104; *Contro Aristogitone*, 53.

piú importante, nel libro X introduce, con il mito di Er armeno, la descrizione della paurosa sorte delle anime colpevoli che, cercando di sfuggire ai loro tormenti, sono gettate nuovamente giú da un tremendo muggito della bocca dell'abisso, e afferrate tosto da dèmoni collerici di fuoco, lacerate sulle spine e scorticate. Lo pseudoplatonico *Assioco* parla delle torcie ardenti con cui le Furie bruciano le anime; Virgilio (*Aen.*, libro VI), nel racconto della discesa di Enea all'Ade, introduce la descrizione dei tormenti dei condannati, influenzata probabilmente anche dalle rappresentazioni etrusche dell'inferno e forse da Posidonio, ma corrispondente soprattutto a credenze orfiche [1] e a quelle di analoghe correnti religiose diffuse nel mondo romano dell'epoca, come appare da Lucrezio, *De rerum natura*, III, 1013 sgg. Piú tardi Luciano (*Vera hist.* II, 29) descrive le isole dei sacrileghi come un immenso braciere di zolfo e pece; mentre Plutarco, che riflette le inquietudini degli spiriti della sua epoca nei confronti del destino e dei tormenti dell'oltretomba in *De superstitione* e in *De daemone Socratico*, precorre, nell'ultima parte del *De sera numinis vindicta* — con l'apocalissi di Aridea-Thespesio e con la descrizione impressionante di supplizî atroci subiti dalle anime condannate [2]

---

[1] Cfr. NORDEN, *Vergils Aeneis VI Buch*, Leipzig, 1903; preceduto nella sua ipotesi sull'influsso di Posidonio sul mito escatologico del libro virgiliano (e anche sull'analogo mito finale del *De facie in orbe lunae* di Plutarco) da R. HEINZE, *Xenokrates, Darstellung der Lehre u. Sammlung der Fragm.*, Leipzig, 1892, e seguito da S. REINACH, *Cultes, mythes, religions*, III, p. 272.

[2] Cfr. BERNARD LATZARUS, *Les idées religieuses de Plutarque*, Paris, Leroux, 1920, p. 128 sgg. Aridea di Cilicia, uomo vizioso all'estremo, dopo una morte apparente torna alla vita convertito alla virtú piú esemplare, dopo che la sua anima, sotto il nuovo nome di Thespesio, simbolo della sua rigenerazione, ha percorso gli inferi, ha visto le anime nude presentarsi al giudizio supremo e subire successivamente le torture piú atroci e orripilanti, come quella di dover da sole rivoltarsi convulsamente dal di dentro al

— i viaggi all'inferno della letteratura cristiana medievale.

Tutte queste rappresentazioni documentano (come osservai nel mio *Genio helénico*) la vasta diffusione che avevano raggiunto negli spiriti greco-romani dell'epoca le preoccupazioni relative ai castighi d'oltretomba, tanto per l'atrocità delle sofferenze che si immaginano tormentare le anime dei condannati, quanto per la paurosità orribile dell'ambiente e dei mostri infernali, la cui vista deve far gelare di spavento i reprobi, anche indipendentemente dai tormenti che vengon loro inflitti. La fantasia creatrice di queste visioni d'incubo non si è accontentata della creazione di mostri e demoni orrendi, ma ha voluto intensificare il terrore, sia con il mutamento incessante dei demoni che moltiplica lo spavento della loro presenza sempre minacciosa, sia con l'aggressività e ostilità terrorizzanti dell'ambiente stesso, che accresce l'orrore della scena. Ancor piú che le nere onde dello Stige e la roccia sanguinante dell'Acheronte (cfr. Aristofane), piú che le fiamme vomitate dall'abisso

---

di fuori per mostrare tutta la loro miseria morale e malvagità interiori, e di essere immerse successivamente in laghi d'oro in fusione, di piombo gelato e di ferro rigido da demoni armati di tenaglie, etc. Tutti i supplizî piú feroci e crudeli, inventati dall'immaginazione perversa dei despoti orientali, intervengono con tutto il loro orrore nella descrizione di Plutarco, molto lontana (come osserva giustamente il Latzarus, p. 131 sg.) dalla classica sobrietà e discrezione del racconto platonico nel mito di Er. « Plutarque, par une manie commune aux époques de décadence, entreprend d'épuiser le sujet.... Cette complaisance montre que la fièvre orientale avait fini par tourner toutes les têtes. Nul ne voyait plus de mal à chercher dans le spectacle de la souffrance un assaisonnement à la volupté », come dimostra il costume che la stessa opera di Plutarco testimonia essersi diffuso tra greci e romani, di usare i supplizî dei criminali come accessorio delle rappresentazioni drammatiche. Tuttavia, il racconto di Thespesio documenta anche (e lo conferma il *De superstitione*) quanto intimamente la preoccupazione dei castighi d'oltretomba si associasse alla coscienza del peccato.

tartareo (cfr. Lucrezio) o quelle che escono dalle paludi di zolfo e pece (cfr. Luciano) o che invadono con la corrente di Piriflegetonte, simile a quella di lava vulcanica, gli abissi infernali, appare orribile la rappresentazione platonica della voragine che con un muggito tremendo, come di bestia feroce smisuratamente informe, getta nuovamente nell'abisso, tra i tormenti, le anime anelanti di fuggire dalle sue fauci. Qui l'impressione agghiacciante di spavento sorge dall'immenso e dall'informe, piú mostruoso dei mostri stessi, che hanno forme definite (come tutti quelli che Virgilio poi raccoglie dalle diffuse tradizioni greche), o che atterriscono per l'incessante trasformazione delle loro forme sempre spaventose e minacciose (come Empusa o Ecate).

Orbene, tutte queste rappresentazioni dell'inferno e dei suoi demoni e tormenti, che passano piú tardi a terrorizzare l'anima cristiana, a partire dall'*Apocalissi di Pietro* per giungere all'*Inferno* di Dante, costituiscono documenti ed espressioni della coscienza del peccato che agisce sull'anima antica, ma accentuata e intensificata dalle credenze orfiche, che trasferiscono nella esistenza eterna d'oltretomba i castighi divini che la religione della *polis* poneva nella vita presente.

g) *La coscienza del peccato e la confessione come purificazione e come tormento.*

Che le rappresentazioni dei tormenti infernali sorgessero dalla coscienza del peccato e fossero testimonianze della sua esistenza e della sua azione, lo vide e lo dichiarò già nella stessa età antica Democrito, opponendosi alla credenza in un mondo dell'oltretomba: « gli uomini che hanno coscienza del loro cattivo agire nella vita, sono durante tutta la loro esistenza agitati da angoscie e terrori, perché si formano nella loro mente

falsi miti intorno al tempo posteriore alla morte » (B 297 in Diels). Ed Epicuro e Lucrezio ugualmente, negando un'esistenza d'oltretomba, riducono alla soggettiva coscienza del peccato tutti i terrori umani relativi a castighi divini, sia nella vita corporea reale, sia in una supposta vita ulteriore dell'anima.

Infatti, come l'epoca di Democrito aveva visto una diffusione assai grande delle credenze orfiche, così le epoche di Epicuro e Lucrezio vedevano una resurrezione intensa e traboccante dei terrori religiosi dell'inferno, in relazione con una intensificata propagazione della coscienza del peccato [1].

Nell'età di Democrito questa coscienza del peccato appare già affermata (come abbiamo visto) nell'*Oreste* euripideo [2] come concomitante alla perpetrazione dei delitti; e Antifonte sofista la dichiara poi cammino necessario per arrivare, mediante il superamento del male, alla conquista della sapienza [3]. Si pongono in tal modo, con la cooperazione simultanea delle correnti orfiche, problemi che si ripercuotono sullo sviluppo ulteriore della riflessione etico-religiosa. Da un lato Democrito (fr.

---

[1] La spiegazione soggettiva di Democrito, Epicuro e Lucrezio deve aver avuto le sue ripercussioni e corrispondenze nella coscienza pubblica delle epoche rispettive o successive. Viene a proposito un'osservazione del MOELLER (op. cit., p. 306), che riassume i risultati delle investigazioni di J. CARCOPINO su *La basilique pythagoricienne de la Porte majeure* (Paris, 1927): « Au temps de Claude, si l'on parlait encore des supplices infernaux, on ne les prenait plus au pied de la lettre: l'iconographie de la Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure, à Rome, montre clairement, semble-t-il, que les supplices infernaux sont des symboles des souffrances que les pécheurs endurent dès ici-bas *en leur conscience* ».

[2] *Oreste*, 227 sg.: Menelao: « che infermità ti consuma? » — Oreste: « la coscienza, perché ho coscienza di aver perpetrato cose tremende ».

[3] Cfr. B 59 in DIELS: « chi non desiderò né provò mai la vergogna e il male, non è ancora un saggio, perché non ha qualcosa donde, uscendo vincitore, dimostri di possedere il dominio di se stesso ».

43 in Diels) indica nel pentimento la via della salvezza, e la tradizione democritea, passando nella scuola epicurea, si associa in essa con la pratica della confessione dei peccati (di derivazione orfico-pitagorica e probabilmente implicita nella stessa sentenza democritea), nella quale, secondo la dichiarazione dello stesso Epicuro, la coscienza del peccato si converte in inizio della salvezza redentrice (« initium est salutis notitia peccati », *Epicurea* ed. H. Usener, n° 522). Dall'altro lato le correnti mistiche non solo si ripercuotono (come abbiamo visto) in Platone e nelle opere giovanili di Aristotele per ciò che concerne la coscienza del peccato, ma associano piú tardi con Filone ebreo (come vedremo) tale coscienza all'idea epicurea che la nozione e la confessione dei peccati, con il pentimento che le accompagna, indicano la via della purificazione spirituale; e al tempo stesso tornano a porre il problema — derivante dalla citata dichiarazione di Antifonte sofista, attraverso anelli intermedî le cui tracce sono andate perdute per noi — se il pentito penitente può raggiungere un grado di purezza uguale a quello di chi non ha mai peccato, ovvero se conserva ancora nella sua anima impronte e cicatrici incancellabili dei peccati; problema al quale Filone non sa dare una risposta sicura e sempre uguale. Paralleli ai documenti di questa tradizione (ininterrotta e pertanto particolarmente significativa) che troviamo tra i filosofi, ne troviamo altri di importanza storica non minore (e forse maggiore) tra scrittori che non appartengono al vero e proprio terreno della filosofia; i quali mettono meglio in evidenza l'ampia diffusione acquisita dalla coscienza del peccato nello spirito degli elleni. Ricordiamo nell'epoca prearistotelica lo pseudo-Isocrate *ad Demonicum*, che ammonisce a non sperare mai di restare nascosti quando si fa qualcosa di disonesto, perché, ancorché uno riesca ad occultarsi a tutti gli altri, non

può mai nascondersi alla propria coscienza [1]; nell'epoca postaristotelica la testimonianza offerta da uno storico come Polibio (XIII, 43, 13), quando scrive, in un passo che il Wunderer (*Polybios-Forschungen*) crede tolto da un autore comico anteriore, che « nessuno è testimone tanto temibile od accusatore tanto implacabile, quanto la coscienza che ha la sua sede nell'anima di ciascuno » [2].

E nel mezzo tra i due, Menandro nella sua commedia *Epitrepontes* aveva posto una confessione di peccato in bocca al giovane Charisio, il quale, scoprendosi o credendosi autore di un peccato uguale a quello che aveva (immeritatamente) imputato alla sua sposa, dichiara la sua colpa ed esprime il suo rimorso; e in un'altra commedia, il cui frammento sull'argomento ci è stato conservato da Porfirio [3], aveva presentato un altro esempio tipico di confessione dei peccati, praticata tuttavia da una nazione non greca, i Sirî, la cui religione della dea Atargatis o Derketo comprendeva il rito della confessione; rito che ben presto doveva propagarsi nell'inquieto mondo ellenistico, angosciato da preoccupazioni e superstizioni religiose di ogni specie.

« Ecco i Sirî; prendono un saio, poi si siedono nella strada sulle immondizie e cercano di rendersi propizia la loro dea mediante il loro molto umiliarsi » [4]. La testimonianza della diffusione successiva di questo costume in tutto il mondo occidentale la troviamo tre secoli dopo nella critica di cui la fa oggetto Filone alessandrino, e poi anche in un'opera posteriore di quattro secoli

---

[1] Μηδέποτε μηδὲν αἰσχρὸν ποιήσας ἔλπιζε λήσειν· καὶ γὰρ, ἂν τοὺς ἄλλους λάθῃς, σαυτῷ γε συνειδήσεις.

[2] Οὐδεὶς γὰρ οὕτως οὔτε μάρτυς ἐστὶ φοβερὸς οὔτε κατήγορος δεινὸς ὡς ἡ σύνεσις ἡ κατοικοῦσ' ἐν ταῖς ἑκάστων ψυχαῖς.

[3] Menandr. frg. 544 in Kock, *Com. ant. fragm.*, III, 164 (ap. Porphyr. *De abstin.* IV, 15).

[4] Cfr. R. Pettazzoni, *Saggi di storia delle religioni e di mitologia*, Roma, 1946, p. 132 sgg.

all'epoca di Menandro, il *De superstitione* di Plutarco, che ci presenta la stessa scena nel descrivere una figura molto comune al suo tempo: quella del penitente, tormentato dalla coscienza dei suoi peccati, veri o immaginarî. « Se lo si ascolta, non è per mala sorte, bensí per odio degli dèi che è castigato da essi; perciò si trova sottomesso ad un'espiazione; ed è convinto che tutto ciò che subisce lo merita e lo deve a se stesso ». E per tale profonda ed esasperata coscienza della sua impurità, ha la persuasione di continuare a peccare e ad offendere la divinità incessantemente; né v'è possibilità di dargli alcuna consolazione o aiuto. « Come rivolgere la parola a questo superstizioso? (domanda Plutarco). In qual modo offrirgli aiuto? Egli si è seduto fuori della sua casa sulla strada, ricoperto di un saio nauseabondo o con brandelli sucidi posti intorno alla cintura, ma spesso si voltola tutto nudo nel fango e confessa a voce alta i suoi peccati e le sue mancanze, accusandosi di aver mangiato o bevuto questa o quella cosa, o di essere andato per vie proibite dalla divinità » [1]. « Plutarque n'invente rien (commenta il Festugière): l'épigraphie confirme son propos. Nous possédons, gravées sur la pierre, de telles confessions publiques » [2].

Lo stesso Plutarco in *De sera numinis vindicta* (cap.

---

[1] Cfr. FESTUGIÈRE, *Le monde gréco-romain au temps de Notre Seigneur*, Paris, 1935, vol. II, p. 120 sgg.

[2] Loc. cit. Vedere anche le iscrizioni del santuario di Apollo Lairberos nella Frigia, e lo scritto di A. CAMERON in *Harvard Theolog. Review* del 1939, p. 155 sgg., e PETTAZZONI, *La confessione dei peccati*, Bologna, Zanichelli (in varî volumi) e *Saggi di storia delle relig. e di mitol.*, Roma, 1946. Come mette in rilievo il Pettazzoni in quest'ultimo libro (p. 136), anche la formula di ammonimento che Virgilio nel suo inferno mette in bocca a Flegias (*Aen.* VI, 620): « *discite iustitiam moniti et non temnere divos* », sembra una traduzione delle formule delle iscrizioni confessionali della Frigia e della Lidia: « ammonisco tutti, affinché nessuno disprezzi dio; diversamente questa iscrizione (cioè: il mio esempio) gli serva come norma ».

22, p. 566 F) presenta un altro esempio di confessione dei peccati nella già ricordata apocalissi di Thespesio, che il Norden crede dipendente dall'orfismo: Thespesio incontra nell'inferno suo padre, che i demoni obbligano tra i tormenti a confessare incessantemente, e pertanto anche in presenza del figlio, un delitto che era riuscito a celare sempre durante la sua vita. Precedentemente già Virgilio nella discesa di Enea all'inferno (che il Norden, come si è detto, mette pure in relazione con l'orfismo) aveva mostrato Radamanto che obbligava le anime dei condannati a confessare i peccati (*subigitque fateri*, VI, 620), la cui espiazione avevano trascurato durante tutta la loro vita, lasciandola sempre per l'ultima ora [1].

Queste forme di confessioni dei condannati per la eternità ai supplizî infernali, non hanno certo il fine né adempiono la funzione di liberazione nei confronti del peccato e del tormento della coscienza che il Pettazzoni [2] considera come loro caratteristica essenziale e universale: « la confessione è soprattutto e dappertutto *liberazione* », come *espressione* (cioè espulsione) eliminatrice, secondo i riti e le credenze magiche dalle quali è sorta. Senza dubbio questa funzione eliminatrice e liberatrice sta alle origini di tale costume e si può riconoscere permanente nella maggioranza dei casi tanto per quel che riguarda la confessione quanto per quel che riguarda il pentimento e rimorso che possono essere una via di purificazione e di liberazione; ma entrambi possono in altri casi costituire un castigo implacabile senza fine. Cosí vediamo, per esempio, che Filone alessandrino da un lato considera il rimorso come una con-

---

[1] PETTAZZONI, *Saggi*, cit., p. 135.

[2] *La confessione dei peccati*, cit., *Saggi*, cit., p. 102 sgg., capitoli: « La confessione dei peccati nella storia delle religioni », e « La confessione dei peccati: metodi e resultati ».

versione del peccatore a Dio, la quale per la sua sincerità può ottenere da Dio il perdono dei peccati; ma dall'altro lato conosce peccatori che non possono mai meritare o sperare il perdono divino, ma che hanno nella coscienza del loro peccato un tormento che non avrà mai fine e che sarà una morte perpetua ed un'infinita agonia di disperazione. Cosí eterno, implacabile, senza interruzione né remissione è il castigo e il rimorso di Caino: « l'esistenza di Caino doveva essere una morte perpetua.... Caino doveva trovarsi costantemente come in un'agonia.... doveva avere un terrore costante.... E affinché nessuno lo uccidesse, Dio lo aveva segnato con un marchio.... Caino non doveva morire.... doveva trovarsi in una perpetua condizione di moribondo, e non avere mai piú alcuna speranza »[1].

Orbene, per Filone ebreo si può dire e si disse — e inoltre lo dimostrò H. A. Wolfson nella sua opera fondamentale su di lui (*Philo, Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Harvard Univers. Press, 1948, t. II, chap. XII, IV b: « Repentance ») — che la sua teoria della coscienza e della confessione dei peccati deriva principalmente da tradizioni ed orientamenti proprî dello spirito ebreo; e si può inoltre sostenere che essi hanno poi la loro continuazione nello spirito cristiano, ma non hanno relazione con l'anima greca, alla quale anzi restano estranee. Tuttavia né quest'ultima è l'opinione del Wolfson per lo stesso Filone, nel quale mette in rilievo la confluenza di eredità greche con quelle ebraiche; né tanto meno affermazioni o riserve del genere possono applicarsi a Virgilio o a Plutarco, quando ci presentano i condannati all'inferno per l'eternità, che vanno esprimendo o ripetendo la confessione dei loro peccati. Dobbiamo pertanto riconoscere

[1] Cfr. PHILO, *De praemiis et poenis*, n. 12; cfr. *De execrationibus*; v. J. MARTIN, *Philon* (Paris, Alcan), p. 250 sgg.

nella coscienza antica greco-romana, per quanto riguarda la confessione dei peccati (e in contrasto parziale con l'opinione, indubbiamente molto autorevole, di uno specialista come il Pettazzoni), la stessa duplicità di forme che Filone ci mostra a proposito del rimorso: purificazione e liberazione a volte (anzi, nella maggioranza dei casi), e a volte tormento disperato e infinito, che ha in questa stessa disperazione senza termine il suo significato e la sua finalità essenziali. Tale parallelismo non può sorprenderci. Rimorso e confessione derivano dalla stessa fonte, che è la coscienza del peccato; e nella sua stessa duplicità di forme opposte sono entrambi ugualmente manifestazioni e documenti di una coscienza del peccato, la cui presenza ed azione non possono piú esser negate tra gli antichi.

h) *Ovidio e Seneca.*

Un documento sommamente caratteristico e forse impossibile a superarsi anche da parte della coscienza cristiana o moderna, lo troviamo in un poeta latino dell'età di Augusto, Ovidio, il quale conosceva certo le tradizioni del pitagorismo (risuscitate nella sua epoca dai neopitagorici) come dimostra il discorso di Pitagora posto alla fine delle sue *Metamorfosi* [1], ma traeva la sua profonda coscienza del peccato dalla propria amara esperienza e desolazione spirituale, nell'esilio al quale lo aveva condannato l'implacabile risentimento dell'imperatore. Una delle sue epistole dall'esilio (*ex Ponto*, I, 1, verso 59 sgg.), sulla quale opportunamente ha richiamato l'attenzione il Pettazzoni [2], ci presenta il poeta nell'at-

---

[1] Parafrasi, secondo ROSTAGNI (*Il verbo di Pitagora*, cap. ultimo), non solo delle *Purificazioni* di EMPEDOCLE, ma anche del *Discorso sacro* dei pitagorici, conservato dai primi tempi nella tradizione segreta della scuola.

[2] *Saggi di storia delle religioni e di mitologia*, p. 131 sgg.

teggiamento del peccatore che confessa i suoi peccati, e ricorda i riti del culto isiaco, che dovevano far ottenere ai peccatori il perdono divino; ma questo ricordo appare nella poesia d'Ovidio seguito da tanto profondo e amaro atto di contrizione che (dice il Pettazzoni) « ci sorprende sulle labbra di un pagano ». Il poeta (continua il Pettazzoni) non ha piú speranza di perdono o clemenza imperiale; ma proprio dalla sua disperazione e certezza che non v'è piú rimedio, nasce nel suo spirito, svincolato da ogni considerazione eudemonistica, un sentimento nuovo che, se è realmente disinteressato, « sembra piuttosto cristiano che pagano, cioè il sentimento della colpa per se stessa ». C'è qualcosa ancor piú doloroso della sofferenza, ed è la coscienza di averla meritata, la coscienza del peccato. Il castigo può eessr cancellato, ma il peccato no; la morte può porre termine all'esilio, ma non può mai ridurre al nulla la colpa:

poenitet, o! si quid miserorum creditur ulli,
poenitet, et facto torqueor ipse meo,
cumque sit exilium, magis est mihi culpa dolori,
estque pati poenam quam meruisse minus.
Ut mihi di faveant quibus est manifestior ipse,
poena potest demi, culpa perennis erit.
Mors faciet certe, ne sim, cum venerit, exul,
ne non peccarim, mors quoque non faciet.
(*Ex Ponto*, I, 1, 59-66).

Sentimento piú cristiano che pagano, dice il Pettazzoni; ma domanda: è realmente disinteressato? Vale a dire: è un'espressione sincera di un sentimento genuino che sgorga dall'intimità spirituale di Ovidio?

Due ipotesi contrarie si possono formulare: quella della sincerità autentica, corrispondente ad una coscienza del peccato realmente sperimentata nel suo piú profondo tormento dal soggetto stesso che l'esprime; e quella di una finzione utilitaria, rivolta a commuovere l'anima altrui e ad ottenerne il perdono misericordioso. Nel primo

caso il valore documentario dei versi d'Ovidio sarebbe essenzialmente personale, come rivelazione del suo vero e intimo stato di coscienza (che, pure, nel suo manifestarsi, dimostra di confidare nella possibilità di trovare comprensione ed eco in altri spiriti); nel secondo trascenderebbe piú decisamente e necessariamente i limiti della sua individualità e del suo sentimento particolari, per convertirsi in testimonianza storica indiretta della esistenza, conosciuta dal poeta, di tale modo di sentire nei lettori ai quali eran rivolti i suoi versi. Solo sapendo che tale modo di sentire era condiviso dagli spiriti dei suoi contemporanei, Ovidio poteva sperare che la sua espressione riuscisse a trovare la comprensione altrui, ad eccitare la commozione dei suoi lettori, ad ottenere la loro pietà. La finzione sotto questo aspetto significherebbe una testimonianza storica ancor piú decisiva e di piú vasta portata che la stessa sincerità; pertanto l'una e l'altra ipotesi interpretativa ci permettono ugualmente di provare, mediante i versi d'Ovidio, l'esistenza di una disposizione dello spirito pagano, relativa alla coscienza del peccato, che deve riconoscersi indipendente del tutto dal cristianesimo, la cui predicazione non si inizia che varî anni dopo la morte del poeta.

L'unica divinità di misericordia conosciuta e ricordata da Ovidio era l'egizia Isis, il cui culto si era diffuso, bensí, nel mondo occidentale, con i suoi riti di penitenza, mediante i quali i peccatori chiedevano e credevano di ottenere il perdono divino; ma questa stessa diffusione, non meno della posteriore propagazione del cristianesimo, è un documento evidente di una disposizione spirituale favorevole, cioè dell'estensione e della intensità che aveva acquisito in tale epoca quella coscienza del peccato, che Ovidio esprime in nome proprio in modo cosí profondamente desolato. « La plus grande des douleurs ici-bas, celle qui plonge l'homme dans le dé-

sespoir total, c'est le péché.... La plus grande de toutes les catastrophes qui écrasent l'homme, c'est le péché lui-même ». Con queste parole, che sembrano sintetizzare i versi di Ovidio, il Moeller (op. cit., pp. 257 e 261) vuole definire ciò che considera invece una scoperta moderna di Dostoiewski, che lo opporrebbe a tutta l'antichità. « Le néant du péché, le désespoir absolu où il met l'homme, ces découvertes de Dostoiewski, *aucun antique ne les a seulement rêvées* » (p. 262).

Nel trovare pertanto nei versi d'Ovidio la prova che un antico poté non solo sognare, ma anche sentire ed esprimere tale disperazione del peccato, ci rendiamo conto dell'errore implicito in certe opposizioni assolute e nette tra l'anima antica e quella moderna, che portano al disconoscimento della realtà storica [1].

A breve distanza di tempo da Ovidio e a mezza via tra Filone e Plutarco, Seneca ci conferma l'esistenza di una profonda coscienza del peccato nel mondo romano, traducendo il sentimento, che Ovidio esprimeva come intima esperienza personale, in una teoria etica generale, ricavata dalla riflessione sulle sentenze epicuree relative all'inquietudine e all'agitazione interiori del criminale (cfr. *Epist. ad Lucil.* 97). Dice Seneca: « prima illa et maxima peccantium est poena, peccasse; nec ullum scelus, licet illud fortuna exornet muneribus suis, licet

---

[1] Lo stesso MOELLER nelle sue *Conclusions* (p. 317 sgg.), pur non avendo tenuto conto della maggior parte dei dati storici che siamo venuti considerando, si trova obbligato a sintetizzare in opposizioni la situazione dell'anima antica. Da un lato dice che « l'âme antique est très loin du christianisme: on l'a vu à propos du péché qu'elle ignore, de la souffrance qu'elle ne peut expliquer ni aimer, et de l'au-delà qu'elle ne peut concilier en une vision synthétique ». Dall'altro lato dichiara: « l'âme antique est près du christianisme. Elle le pressentait, le dessinait *en creux*. Elle est *ouverte* ». Tuttavia vuole confermare che mancavano agli antichi « des valeurs essentielles: sentiment de la faute, besoin de rédemption, joie, parce que leur manquait la Révélation ».

tueatur ac vindicet, impunitum est, quoniam sceleris in scelere supplicium est ».

Epicuro aveva parlato dell'impossibilità per il colpevole di restare tranquillo e fiducioso nella sua impunità anche se il suo misfatto restasse occulto agli altri uomini; Seneca chiarisce che questo incoercibile terrore d'essere scoperto e castigato è, per il colpevole, solamente una « seconda pena », che si aggiunge alla prima e massima (la coscienza del peccato) come sua conseguenza. Questo timore non costituisce né l'essenza né la causa dell'angoscia interiore del criminale, ma un puro effetto del tormento intimo che nasce dalla coscienza stessa del peccato, giustiziera implacabile: « hic consentiamus, mala facinora conscientia flagellari, et plurimum illi tormentorum esse ».

Il legame di queste riflessioni di Seneca con antecedenti filosofici non si limita alle sentenze epicuree relative al tormento interiore del colpevole, citate da lui in questo luogo, ma comprende anche l'idea derivante da Democrito e nuovamente espressa da Epicuro e Lucrezio, che tutti i terrori umani relativi a castighi divini nascono dalla coscienza soggettiva della colpa.

L'implacabilità di questa coscienza era stata tanto ampiamente riconosciuta nel mondo greco-romano, che anche scrittori estranei ai problemi filosofici come Polibio si facevano eco della sua affermazione; ma naturalmente, essendo tale riconoscimento espresso da un poeta della fama di Ovidio, come dichiarazione appassionata di una intima esperienza personale, acquistava un potere di suggestione ancor piú forte. C'era pertanto, nel mondo classico, tutto un complesso di riflessioni relative al rimorso e alla coscienza del peccato, alla cui suggestione Seneca obbediva, senza aver bisogno del complemento di ispirazioni tratte dall'incipiente propagazione del cristianesimo, con il quale (e con San Paolo personalmente)

volle metterlo in relazione una tradizione accettata dalla patristica, ma respinta dalla critica moderna, che non ha piú il minimo dubbio circa il carattere apocrifo della pretesa corrispondenza epistolare tra i due, creata nel secolo IV dell'era cristiana [1].

Tuttavia il fatto stesso che si sia formata e diffusa tale tradizione, documenta il sentimento che si aveva allora di una certa comunione e continuità di visioni tra il mondo classico in declino e il mondo cristiano in ascesa, su problemi etici come quello della coscienza del peccato; e l'essersi prodotto spontaneamente un sentimento tale è un fatto storico che deve richiamare l'attenzione degli assertori di opposizioni e incompatibilità assolute tra i due mondi spirituali.

---

[1] Cfr. E. LIÉNARD, *Sur la correspondance apocryphe de Sénèque et Saint Paul*, in *Revue belge de philosophie et d'histoire*, 1932.

Capitolo III.

LA COSCIENZA MORALE E LA LEGGE INTERIORE NELL'ETICA DEI FILOSOFI ANTICHI

a) *Orfismo e pitagorismo — L'esame di coscienza: echi in poeti e filosofi.*

La coscienza del peccato, la cui esistenza ci è apparsa ampiamente documentata nello spirito antico, ha svolto una funzione importante nella formazione e nello sviluppo delle idee etiche greche, soprattutto a partire dall'orfismo. Nel quale apparivano vincolati con tale coscienza non solo il timore del castigo, rappresentato tanto dalla condanna dell'anima al ciclo delle trasmigrazioni dall'uno all'altro carcere corporeo, quanto dai terribili tormenti eterni dell'inferno, ma anche l'anelito di redenzione e l'esigenza di purificazione. Tra il terrore degli eterni e paurosi supplizi infernali, destinati alle anime immerse completamente e senza rimedio nel peccato, e l'aspirazione piena di speranza verso la beatitudine eterna — riservata alle anime che si fossero purificate e rese meritevoli del ritorno alla vita divina — la religione orfica intravedeva la via dell'espiazione, costituita dal « ciclo tremendo » delle reincarnazioni, che erano bensí un castigo degli « antichi peccati », ma temporaneo e capace di portare alla purificazione redentrice.

Di lí nasceva l'esigenza della « vita orfica », i cui

precetti e riti avevano nel loro carattere religioso il principio di una rigorosa obbligazione, e preparavano pertanto il sentimento e il concetto di una legge del dovere. La forza con la quale le norme della vita orfica e le sue esigenze di purificazione si imponevano agli spiriti degli adepti, proveniva in gran parte dal vincolo che l'orfismo introduceva (per la prima volta in Grecia) tra la condotta mantenuta nell'esistenza mortale presente e il destino eterno dell'aldilà, oggetto al tempo stesso delle più profonde preoccupazioni e delle piú intense speranze. La vita mortale, convertita in via di passaggio verso la vita futura eterna, doveva sottomettersi costantemente e totalmente alle esigenze di quest'ultima, per meritare e preparare il destino della beatitudine divina, salvando l'anima tanto dal supplizio delle reincarnazioni quanto dai crudeli tormenti eterni dell'inferno. Per questo tutta la vita di coloro che pensavano all'aldilà era dominata da un'esigenza costante di compiere i propri doveri e di astenersi da ogni colpa. Questa esigenza, appunto, determina nella scuola filosofico-religiosa piú intimamente legata all'orfismo, cioè quella di Pitagora, l'introduzione di un costume sommamente efficace per lo sviluppo della coscienza morale: quello di una doppia purificazione spirituale giornaliera, la mattina allo svegliarsi, la sera prima di abbandonarsi al sonno. Queste purificazioni, la cui origine era molto probabilmente in riti magici [1], avevano come proprio mezzo di realizzazione, quella mattutina una determinazione ed enunciazione di doveri per la giornata, quella notturna un esame di coscienza o ispezione rigorosa di tutto ciò che si fosse fatto ovvero omesso nel giorno. È chiaro che questo esame di coscienza diventava una vera confessione dei peccati, fatta forse originariamente davanti al capo della scuola, che

[1] Cfr. i miei *Moralistas griegos*, p. 44 sgg.

era anche la sua autorità religiosa, ma poi compiuta da soli, davanti a se stessi.

Il precetto dell'esame di coscienza doveva essere espresso nell'antico « discorso sacro » (ἱερὸς λόγος), che trasmetteva in tradizione orale agli affiliati alla scuola i dogmi essenziali della dottrina (religiosa, metafisica, etica) e le regole della « vita pitagorica », a somiglianza di ciò che faceva il « discorso sacro » degli orfici con gli iniziati ai misteri. La parte di questo antico discorso sacro relativa all'esame di coscienza, doveva corrispondere, secondo le investigazioni di A. Delatte [1], a ciò che dicono i versi 40-46 della composizione poetica, molto posteriore, che va sotto il nome di « Versi aurei » (χρυσᾶ ἔπη); la quale tuttavia sembra aver utilizzato e riprodotto elementi vari dell'antico discorso tradizionale. Dicono quei versi:

non permettere che il sonno si insinui nei tuoi occhi assopiti
prima di aver esaminato ciascuna delle tue azioni del giorno nei
[tre aspetti seguenti:
in che cosa commisi qualche violazione? che feci? in che cosa
[non ho fatto il mio dovere?
A cominciare dalla prima azione, esaminala; e poi,
se hai commesso azioni malvage, rimproverale a te stesso; se buone,
[rallegrati.
Di queste cose preoccupati, queste pratica, queste è necessario che
[ami,
queste ti collocheranno sulle orme della divina virtú.

L'esame di coscienza doveva dunque porre per ogni azione e vicenda della giornata tre questioni: in che si sia compiuto il proprio dovere, in che si sia mancato di compierlo, in che si sian violate norme etico-religiose. I peccati che l'adepto della scuola pitagorica doveva rimproverare a se stesso, pertanto, non erano unicamente quelli di azione, ma anche quelli di omissione; per en-

[1] Cfr. A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris, 1915, cap. sul « discorso sacro ».

trambi si doveva generare nel suo spirito, nel riconoscersi colpevole mediante la confessione fatta a se stesso, un sentimento di ripudio, condanna e vergogna uguale a quello che doveva originariamente accompagnare la confessione dei peccati fatta all'autorità religiosa del maestro. Il giudice esteriore viene cosí sostituito da un giudice interiore: la sua sentenza si unifica e si identifica con il sentimento di vergogna che il colpevole prova per aver peccato; condanna e pentimento si unificano e si identificano nel rimorso; la coscienza morale si è già svegliata ed è in azione. Il « discorso sacro », in una parte che il Delatte crede appartenente alla fase piú antica della scuola, dava agli adepti un precetto che è in intima connessione con quel rito della confessione dei peccati:

> non fare azioni disoneste, né in presenza d'altri né in segreto: vergognati di fronte a te stesso piú che di fronte agli altri.
> (*Versi aurei*, 11 sg.).

Dove non soltanto si afferma l'esigenza di un intervento del giudice interiore quando manchi quello esterno, né si pone solo sullo stesso piano la funzione e il valore della sentenza dell'uno o dell'altro, ma si riconosce la superiorità del giudizio interno della coscienza su quello esterno degli altri uomini, indubbiamente perché alla coscienza non possono sfuggire né le azioni né le intenzioni né i veri motivi intimi, che possono occultarsi o mascherarsi di fronte alla coscienza altrui. In tal modo in un conflitto o in una divergenza eventuale di giudizio tra il giudice interiore e quelli esteriori, la preminenza spetta al primo: di fronte a se stesso uno deve vergognarsi non solo allo stesso modo, ma *di piú* che di fronte agli altri; la coscienza morale giunge ad affermarsi come il tribunale piú autorevole tra tutti.

Può bensí essere, come hanno pensato Delatte e

Schuhl [1], vincolando il precetto pitagorico con quello delfico (« conosci te stesso »), che « à la valeur morale de l'examen de conscience s'ajoute une signification religieuse: on parvient ainsi à se connaître mieux soi-même... Il s'agit de connaître le démon, l'être divin qui habite en nous.... cette connaissance facilite la purification des souillures et le retour à la pureté originelle ». Ma, come ho osservato in altra occasione [2], questo dèmone che vive in noi si deve identificare con quel « divino » interiore di cui parla il fr. 23 Diels (266 Kaibel) d'Epicarmo, che segue probabilmente un'ispirazione pitagorica che forse si era già ripercossa in Eraclito B 17 (« come potrebbe qualcuno celarsi a quello che mai tramonta? »), o per lo meno poteva confluire in esso:

nulla sfugge al divino (τὸ θεῖον): questo tu devi conoscere;
lui stesso è spettatore (ἐπόπτης) di noi; e nulla è inaccessibile
[a Dio.

Il demone o dio interiore vigilante in noi è pertanto la coscienza che ci esamina e giudica; e per questa identificazione — che riappare nell'ultimo periodo della filosofia greca con Filone ebreo [3] — la concezione etica del pitagorismo si afferma in un alone di religiosità, per il suo stretto vincolo con le credenze orfiche; e trae da questa colorazione religiosa un'intensificazione del suo potere suggestivo, e la possibilità di approfittare della espansione delle influenze orfiche, che si produce già nell'epoca presocratica, per estendere la sua azione in

---

[1] A. Delatte, *Études sur la litt. pythag.*, p. 69; P.-M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, 2ª ed., p. 251.

[2] Zeller-Mondolfo, *La filosofia dei Greci*, tomo II (Firenze, 1938), nota « Sull'etica pitagorica », p. 578 sgg.

[3] Cfr. E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, p. 301: « Sur la nature de cette conscience, Philon a une théorie à lui, qui dérive de sa conception mystique. La conscience n'est, en effet, pour lui que la présence du divin dans l'âme ».

piú vasta sfera, fuori dei limiti della scuola pitagorica.

Possiamo cosí spiegarci le espressioni dirette o indirette della nozione della coscienza morale (nata in seno al pitagorismo), che troviamo in autori di diverse provenienze ed orientamenti. Influssi orfici, probabilmente, hanno cooperato con la frequente imitazione di Epicarmo, che appare nei suoi versi, a condurre Euripide a tale nozione, che appare in modo indiretto nella concezione meramente spirituale e sommamente delicata della purezza o impurità morale, espressa nell'*Ippolito* (verso 651 sg.); e in modo assai piú diretto nell'*Oreste* (verso 227 sg., dialogo tra Menelao e Oreste), dove si riconosce nella coscienza e nel suo rimorso il vero tormento del peccatore: « Che infermità ti consuma? — La coscienza, perché ho coscienza di aver perpetrato cose tremende ».

È evidente in queste parole la conoscenza che Euripide ha dell'agitazione interiore del peccatore, spinto intimamente ad esaminare se stesso e ad analizzare le sue azioni, trovando nella sua coscienza morale il giudice piú severo ed implacabile. La coscienza tormentatrice del colpevole si afferma direttamente per se stessa come tale, cioè come realtà puramente interiore, senza dover mascherarsi sotto la figura mitica dell'Erinni.

Nella stessa epoca un'eredità e un effetto dell'usanza dell'esame di coscienza, praticato, secondo la concezione pitagorica, per ottenere la purificazione spirituale e conseguire la sapienza redentrice, ci appaiono testimoniati dal sofista Antifonte, nella dichiarazione contenuta nel fr. 59 Diels: « chi non desiderò né esperimentò mai cose vergognose o malvage, non è ancora un saggio; poiché non ha un'esperienza di natura tale che, nell'uscir vittorioso da essa, possa mostrarsi possessore del dominio di se stesso ». È chiaro che se la sapienza, identificata con l'autodominio interiore, deve nascere dall'esperienza o

dalla tentazione del peccato, occorre che questo peccato sia riconosciuto come tale e come tale respinto; il che implica necessariamente la pratica dell'esame di coscienza.

L'esempio della scuola pitagorica, dunque, non è restato senza effetto neppure nelle sfere culturali che non si possono considerare sottoposte alla sua influenza diretta; mentre d'altro lato ha esercitato (come vedremo poi) una profonda azione su pensatori che le si riconoscono vincolati in qualche modo personalmente. Con tali sfere culturali e tali pensatori pertanto si forma in Grecia una tradizione di pensiero etico che — nonostante la contraria opinione di Platone (*Rep.* 408 d-409 c), per il quale il giusto deve conoscere il male solo teoricamente e non per esperienza attiva propria — considera la coscienza del peccato come una via efficace (ancorché non arrivi a considerarla, con Antifonte, assolutamente necessaria) per la redenzione e la salvezza spirituale; e per ciò appunto la pratica della confessione dei peccati o dell'esame di coscienza, insegnata dapprima dai pitagorici, si riproduce anche nella filosofia postaristotelica, quando nella nozione del peccato, avvertito (e pertanto ripudiato) come tale, si riconosce il principio generatore della salute spirituale. « *Initium est salutis notitia peccati.* Egregie mihi hoc dixisse videtur Epicurus », dichiarerà, nel primo secolo dell'era cristiana, Seneca nella sua *Epistola*, 28, 9.

Ma per tornare all'epoca di Antifonte e alle generazioni che la seguono immediatamente, la nozione della coscienza morale raggiunta dai pitagorici si è trasmessa ugualmente alle due grandi correnti antitetiche della filosofia greca, posteriori alle prime scuole: quella del cosí detto materialismo di Democrito, che ha piú tardi una continuazione nell'epicureismo, e quella dell'idealismo di Socrate, Platone e Aristotele; entrambe con-

nesse, nelle persone di Democrito e di Socrate, con influssi del pitagorismo [1].

b) *Democrito: la coscienza morale, il dovere e la volontà buona.*

Il problema che porta Democrito allo sviluppo di una teoria della coscienza morale, è quello che i greci ponevano in forma mitica con la leggenda del magico anello di Gige, che rendeva invisibile chi lo portava al dito. Se uno potesse occultarsi nell'atto di compiere qualche delitto, e avere perciò la sicurezza di sfuggire ad ogni castigo della legge e degli uomini, potrà essere felice approfittando per i suoi fini utilitarî delle possibilità che quel privilegio mette alla sua portata? Il problema era evidentemente conosciuto già dai pitagorici quando, nel loro « discorso sacro », ammonivano i loro adepti a non commettere mai azioni disoneste né in presenza d'altri né in segreto; ed era già, da molto tempo prima, presente in Esiodo, quando parlava dei trentamila custodi divini invisibili, che Zeus inviò sulla terra per vigilare tutte le azioni palesi e occulte degli uomini. Nella stessa epoca di Democrito, Crizia (nel suo dramma *Sisifo*), forse pensando appunto alla finzione mitica di Esiodo, e utilizzando in parte, e in parte deformando, idee dello stesso Democrito relative all'origine della credenza negli dèi, attribuiva l'invenzione di tale credenza ad un legislatore astuto, che con questo mezzo volle eliminare la possibilità di misfatti occulti, facendo credere agli uomini che gli dèi vedono tutto ciò che si fa, odono tutto ciò che si dice e intendono anche tutto ciò che si pensa in silenzio, di modo che nulla si può

[1] V. i miei *Moralistas griegos*, saggi I e II.

nascondere ad essi e nessun delitto può fidare nell'impunità.

Al problema, che continua poi ad essere in Grecia oggetto di tutta una serie continua di discussioni e soluzioni, relative sempre al problema della coscienza morale, Democrito dà una doppia risposta. Da un lato ricorda la vigilanza ineludibile dell'*occhio degli dèi*, affermata da tutta la lunga tradizione anteriore derivante da Omero e da Esiodo: « Se uno crede che gli dèi vigilano tutto, non commetterà cattive azioni, né occultamente né apertamente » (fr. 112 Diels). Ma piú decisiva e convincente di questa (che è la soluzione accettata come unica possibile da Crizia) pare a Democrito l'altra risposta (derivante dalla riflessione etica dei pitagorici), del giudizio della coscienza morale, e della vergogna di se stesso, che nasce nell'intimità dello spirito per ogni azione censurabile. Questa considerazione, infatti, si ripete insistente nei frammenti che ci sono pervenuti degli scritti democritei.

Dice il frammento 84: « quegli che commette cattive azioni, deve, sopra tutto, vergognarsi dinanzi a se stesso ». E il 244: « anche se ti trovi solo, non devi dire né fare male: impara a vergognarti di te stesso molto piú che degli altri ». E il 264, in forma ancor piú completa: « uno non deve vergognarsi di piú di fronte alla gente che di fronte a se stesso; e non si deve operare male piú facilmente perché nessuno venga a saperlo, che se lo sapessero tutti; ma si deve sentir vergogna soprattutto davanti a se stessi, e imprimersi questa norma nell'anima, per non commettere mai un'azione scorretta ».

Il vero giudice e la sanzione decisiva sono dunque, per Democrito, dentro e non fuori di noi; sono nella coscienza morale, il cui verdetto costituisce la soddisfazione per le buone azioni e il tormento interiore per le cattive. Associando le due risposte, del timore insop-

primibile di una punizione futura, umana o divina dei delitti, e della immediata inevitabile condanna interiore della coscienza nel rimorso, il framm. 174 dice: « l'uomo che compie di buon grado azioni giuste e conformi alle leggi, giorno e notte si sentirà felice e sicuro e senza affanni; ma chi non tiene conto della giustizia e non fa ciò che deve fare, troverà nel suo proprio agire un motivo di scontento ogni volta che rifletterà su se stesso, e vivrà nel timore e si tormenterà ». In questa spiegazione del tormento spirituale del colpevole come combinazione di rimorso e di timore del castigo, appare già che il secondo è considerato conseguenza del primo, cioè dello scontento interiore che prova il malvagio ogni volta che rifletta su se stesso. Ma ciò che nel framm. 174 è piú implicito che espresso, appare dichiarato esplicitamente nel fr. 297, dove Democrito parla del timore del castigo divino, per il quale gli uomini di cattiva coscienza immaginano di essere sotto la minaccia dei supplizi eterni dell'inferno che aspettano le anime colpevoli. « Alcuni uomini, ignari della dissoluzione [che è il destino] della natura mortale, sono per tutto il tempo della loro esistenza agitati da angosce e terrori, a causa della coscienza che hanno del loro mal operare nella vita, creandosi immaginazioni mitiche irreali circa il tempo posteriore alla loro morte ».

Le visioni paurose dei tormenti infernali nascono pertanto, secondo Democrito, dall'agitazione interiore prodotta dalla coscienza del peccato; il che significa senza dubbio che in genere il timore del castigo (sia divino, sia umano) è innanzi tutto una proiezione e una oggettivazione dell'angoscia soggettiva della coscienza, la cui mancanza di tranquillità dipende dal fatto stesso di aver peccato, e non può essere dissipata o placata neppure dalla circostanza che il misfatto sia rimasto celato a tutti gli altri uomini.

Per ciò Democrito arriva alla stessa conclusione che risuona nella medesima età nelle parole di Socrate e di Platone: commettere ingiustizia è peggio che subirla. Dice Democrito: « colui che commette ingiustizia è piú infelice di colui che la riceve » (fr. 45). E siccome la causa della sua infelicità sta nella coscienza della sua colpa, cosí si impone al colpevole l'esigenza interiore del pentimento, generatore di purificazione spirituale. « Pentirsi per le cattive azioni (dice il fr. 43) è la salvezza della vita ». Ecco l'antecedente piú diretto della sentenza epicurea che abbiamo visto elogiata e fatta propria da Seneca; un antecedente che senza dubbio non poteva provenire che dal costume dell'esame di coscienza insegnato dai pitagorici.

La salvezza della vita di cui parla questo frammento è naturalmente una salvezza spirituale, vale a dire la riconquista della serenità interiore che la coscienza morale raggiunge passando per la condanna e il ripudio delle colpe proprie. Il pentimento è certo scontentezza di sé e tormento intimo; ma contiene in sé il proprio superamento e dà inizio al processo della redenzione. Perciò insegna Democrito: « è meglio vituperare le mancanze proprie che quelle altrui » (fr. 60). Meglio il pentimento che come coscienza del proprio peccato significa esigenza di emendazione, che la critica della condotta altrui, che implica una presunzione di impeccabilità propria, la quale impedisce di riconoscere i propri errori e di correggerli.

Meglio — è chiaro — per chi si preoccupa della sua purificazione e salvezza spirituali: meglio per chi anela a raggiungere l'emendazione della propria volontà e condotta. Biasimare i propri errori, infatti, significa aver coscienza di un contrasto tra le proprie azioni e le esigenze etiche; il che implica aver vigile nella propria intimità la coscienza del dovere, sorvegliante attenta e

giudice interiore della condotta, stimolo e guida al processo di redenzione. Tuttavia questa vigilanza interiore può essere attiva ed efficace solo quando sia spontanea esigenza del proprio spirito: non si può esercitare per imposizione altrui o per ordine di uomini o di leggi, ma solo per convinzione e adesione intima dello spirito al dovere. Le esortazioni e suggestioni altrui possono cooperare ad ispirarla e stimolarla, ma solo quando agiscono sopra una disposizione intima favorevole. Per ciò Democrito reclama che l'educazione non cerchi d'imporre un'obbedienza passiva per mezzo della costrizione e della forza, ma che miri a conseguire la persuasione, a creare il convincimento interno, che poi agirà spontaneamente per energia propria.

« Otterrà miglior risultato (dice il fr. 181), quando vuole indurre qualcuno alla virtú, chi rivolge esortazioni e cerca di persuadere con ragionamenti, che non chi ricorre alla forza della legge e della costrizione. Infatti: uno si sente portato naturalmente a sfogarsi in segreto, se è unicamente la legge che lo sottrae al compimento di cattive azioni; al contrario, non è naturale assolutamente che chi sia stato indotto mediante la persuasione al riconoscimento del dovere, compia azioni scorrette sia apertamente sia in segreto. E per ciò chi agisca con correttezza, guidato dall'intelligenza e dal sapere, diventa uomo di valore e, al tempo stesso, di giudizio sicuro ».

Questo valore e giudizio sicuro si provano in modo speciale di fronte a condizioni avverse, nelle quali la coscienza del dovere, radicata nello spirito, mantiene il suo potere e si afferma superiore ad ogni contrarietà, mirabilmente. « È altamente ammirevole che un uomo, pur in mezzo alle sventure, non abbandoni l'idea del dovere » (fr. 42). In realtà, per Democrito, il dovere non si presenta allo spirito come un'idea astratta, puro og-

getto di conoscenza e contemplazione, ma come un'esigenza volitiva e attiva, un imperativo categorico interiore, che muove e dirige il volere e l'agire umano. « Pensare ciò che si deve » (φρονεῖν ἃ δεῖ), secondo l'espressione democritea, significa mantenere lo spirito e la volontà propri fermamente orientati verso il dovere. L'affermazione del dovere è un comando, non esterno, bensí intimo, che Democrito esprime opponendo l'obbligazione etica ad ogni considerazione utilitaria: « astienti dalle colpe non per timore, ma perché *si deve* » (framm. 41).

Tu devi: questa è la formula dell'imperativo categorico in Kant, la cui affermazione ci pare anticipata da Democrito. Il filosofo di Abdera coincide con quello di Königsberg in tale principio; e anche nell'asserire che l'unica cosa che si possa considerare buona veramente nell'uomo è la volontà buona. « Di tutto quanto è possibile concepire nel mondo (dice Kant) e in genere anche fuori del mondo, non c'è nulla che possa essere considerato incondizionatamente buono, se non è la volontà buona » [1]. Democrito, limitandosi alla considerazione del mondo umano, aveva scritto: « non è vera bontà il semplice fatto di non commettere azioni ingiuste, bensí il *non volere* neppure commetterle » (fr. 62). Ciò che è buono veramente non sono le azioni corrette (che possono anche obbedire a motivi egoistici e a fini utilitari), ma la volontà buona: nella scala dei valori l'interiorità della coscienza occupa un grado piú alto di tutte le manifestazioni esteriori.

In tutte queste sentenze di Democrito troviamo, dunque, una vigorosa affermazione di principî che, tuttavia, critici autorevoli negano alla filosofia antica e considerano creazione totalmente nuova di quella moderna:

---

[1] Cfr. *Fondazione della metafisica dei costumi*, all'inizio.

l'affermazione della coscienza morale, che si manifesta come coscienza del dovere e come volontà buona, accompagnata tanto dalla coscienza della responsabilità e del peccato, quanto dal pentimento delle colpe, che si converte in purificazione interiore e principio di salvezza. Al di sopra di ogni calcolo utilitario si afferma, in questo preteso sistema del materialismo, la vera e pura esigenza etica e il suo dominio sulla coscienza umana.

c) *Socrate: l'esame interiore e l'autodominio — Il perfezionamento spirituale premio a se stesso.*

Se, dunque, una considerazione attenta ed imparziale della morale di Democrito ci porta alla conclusione indicata, non possiamo meravigliarci di trovare principî analoghi nell'idealismo dell'orientamento socratico, nonché echi dell'etica pitagorica, a cominciare dalla vergogna di fronte a se stessi, piú che di fronte a qualsiasi altro, nei riguardi dei proprî errori. Socrate dichiara, infatti, nell'*Ippia maggiore*, 298 b c, che anche se i suoi errori potessero sfuggire agli altri, non sfuggirebbero mai ad uno del quale ha piú vergogna che di chiunque altro; e che quest'uno è lui stesso, Socrate figlio di Sofronisco. Il che corrisponde al precetto dell'oracolo delfico (conosci te stesso), al quale Socrate rimanda sempre, e all'esigenza fondamentale che egli afferma per la vita dell'uomo: aver cura della propria anima per renderla migliore.

La realizzazione di questo compito implica un costante esame di coscienza, secondo la norma e l'usanza dei pitagorici, con i quali Socrate deve aver avuto legami, come fu messo in rilievo particolarmente dal Taylor e dal Burnet. Nell'*Apologia* (cap. XXVIII, 38 a) Platone gli fa dichiarare esplicitamente che « una vita senza esame non è degna di essere vissuta dall'uomo »;

e questa dichiarazione corrisponde perfettamente a tutta l'attività svolta da Socrate nella sua vita secondo tutte le testimonianze, ed armonizza con altre idee che gli fanno esprimere tanto Platone quanto Senofonte, nonostante le divergenze tra le loro rispettive rappresentazioni ed interpretazioni della figura e del pensiero socratico; e pertanto pare che si possa considerare storicamente esatta.

È bensí vero che ogni affermazione sulla persona, il pensiero e l'insegnamento di Socrate dovrebbe fondarsi su una precedente soluzione, validamente giustificata, del « problema di Socrate », che da molto tempo forma oggetto di indagini e discussioni, e presenta una complessità e difficoltà che ha ora messo in rilievo in modo adeguato V. de Magalhães Vilhena nei suoi dotti studi: *Le problème de Socrate: Le Socrate historique et le Socrate de Platon*, e *Socrate et la légende platonicienne* (Presses Univ. de France, 1952, pp. 568 e 285), che saranno seguiti da altri volumi. Ma per quanto riguarda l'esigenza dell'esame di coscienza, non solo sembra giustificato, per i motivi suddetti, l'attribuirla a Socrate, ma d'altra parte il significato storico della proclamazione di questo principio e delle idee connesse strettamente con esso, che le testimonianze (divergenti sotto altri aspetti) confluiscono nell'attribuire a Socrate, non può essere invalidato neppure da una critica negativa estrema come quella di Olof Gigon [1]. Questi sostiene

---

[1] O. GIGON, *Sokrates, sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Bern, Francke, 1947. Certo piú radicalmente negativa è la critica di E. DUPRÉEL, *La légende Socratique et les sources de Platon*, Bruxelles, 1922 (cfr. anche dello stesso *Les sophistes*, Neuchâtel, 1949) che vuol fare di Socrate una finzione letteraria del nazionalismo ateniese di Platone e dei cosí detti socratici, che avrebbero inventato l'esistenza, l'insegnamento, le vicende, la condanna e la morte di questo maestro immaginario per nascondere la propria sterilità speculativa appropriandosi, attraverso questa finzione, delle

che non solo nessuno dei discordanti ritratti di Socrate, che i suoi contemporanei ci hanno lasciato, può essere riconosciuto corrispondente alla realtà storica, ma che nessuno di essi volle neppure esser tale. Tutti ugualmente apparterrebbero alla *Sokratesdichtung*, alla letteratura dedicata alla configurazione ideale del modello del « savio », cosí come ciascuno degli autori lo concepiva, ma senza che nessuno avesse alcuna preoccupazione di fedeltà storica. Platone, Senofonte, Aristotele e gli altri si sarebbero serviti del nome di un tale Socrate, condannato a morte per empietà nell'anno 399 a. C., cosí come avrebbero potuto usare un altro nome per realizzare la loro creazione letteraria; e pertanto non esisterebbero testimonianze storiche degne di tal nome intorno al personaggio, né tanto meno intorno alla sua eventuale dottrina.

Questa tesi negativa, alla quale d'altra parte si è obiettato pure la prova dell'esistenza di alcune testimonianze storiche sottratte ad ogni disputa [1], non può invalidare, come ho detto, il valore e il significato storico dei tratti che le diverse rappresentazioni di Socrate, nonostante le loro divergenze, s'accordano nel delineare. Non solo il fatto che Platone, Senofonte, etc., hanno scelto Socrate come rappresentante di un tipo ideale di saggio che in tutti loro — nonostante le discordanze reciproche — ha tratti comuni o capaci di comporsi in mutua armonia, significa che il personaggio reale doveva possedere tali tratti; ma, attribuendoglieli,

---

dottrine dei sofisti stranieri: Protagora, Gorgia, Prodico, Ippia. La superficialità e l'arbitrarietà con cui procede il Dupréel sono state messe in evidenza da Diès (*Autour de Platon*, 182 sgg.), Nestle, (*Philol. Woch.*, 1922), Shorey (*Class. Philol.*, 1922), Carteron (*Rev. philos.*, 1923), Stefanini (*Platone*, I, passim) e recentemente da H. Cherniss (*Amer. Journ. of Philol.*, apr. 1952), ai quali rimando.

[1] Cfr. E. de Strycker, *Les témoignages historiques sur Socrate*, in *Mélanges H. Grégoire*, II, Bruxelles, 1950.

i discepoli documentano che essi vedevano il loro maestro con tali caratteri, vale a dire che questi caratteri (reali o immaginari che fossero) sono quelli che hanno esercitato il loro influsso storico nello svolgimento dell'etica greca [1]. E questo è ciò che piú ci importa e che possiamo lasciare stabilito, nonostante tutte le negazioni dell'ipercritica.

Pertanto il primo tratto, quello dell'esigenza di una conoscenza di se stessi da conseguire mediante l'esame di coscienza, con il fine di render migliore la propria anima, si può riconoscere esistente senza discussione nel Socrate che ha esercitato la sua azione ispiratrice e stimolatrice sulla formazione dei suoi discepoli e sullo sviluppo delle idee morali in Grecia.

Alla convinzione intima delle esigenze indicate si ispira pertanto lo sforzo costante di Socrate, la sua attività di maestro e mentore, da lui considerata come la missione di tutta la sua vita, che Dio gli ha affidato e senza il cui compimento non vale piú la pena per lui di vivere. È uno sforzo continuo di svegliare in tutti la coscienza morale, stimolandola mediante la vergogna per non aver fatto il proprio dovere verso se stessi e verso Dio. Socrate lo spiega ai suoi giudici citando loro (nell'*Apologia* platonica) le parole che è uso rivolgere a tutti i suoi concittadini preoccupati delle utilità esteriori anziché del loro perfezionamento spirituale. « Oh brav'uomo!... Non ti dà vergogna il preoccuparti delle tue ricchezze, affinché si moltiplichino il piú possibile, e della reputazione e dell'onore, e non curarti e non aver sollecitudine della sapienza, della verità e del-

---

[1] Giustamente dice MAGALHÃES VILHENA (*Le problème de Socrate*, p. 12 sg.) che, anche se ci sfuggisse il Socrate reale, « la critique a encore à faire avec le socratisme ».

l'anima, affinché giunga ad essere tanto buona quanto è possibile? » [1].

Curarsi dell'anima per farla migliore, significa sperimentare un'esigenza interiore di purificazione, simile a quella che determinava tra i pitagorici la pratica dell'esame di coscienza, che anche Socrate torna a insegnare. La traduzione in atto del perfezionamento interiore non può apparirgli effettuabile se non mediante un'energia interna, vincolata con la coscienza di un dovere, in lotta contro le forze degli appetiti e delle passioni, che sono, senza dubbio, anch'esse interiori, ma connesse con l'esistenza esteriore e l'attrattiva di beni materiali e godimenti sensibili. Socrate parla nel *Protagora* platonico, cosí come Democrito nei suoi scritti [2], di un « lasciarsi vincere da se stesso » e di un « arrivare a vincere se stessi », perché la lotta tra le passioni e la volontà buona si realizza nell'interiorità del soggetto, tra un se stesso inferiore e uno superiore. Ma è lotta per l'autodominio e l'autonomia contro l'eteronomia, lotta per il bene interiore che solo può essere libertà spirituale, contro le attrattive esterne che significano una dipendenza dall'esteriore.

Questo aspetto dell'insegnamento di Socrate, la cui efficacia egli moltiplicava con la suggestione del suo esempio personale, è stato poi convertito da Antistene, esaltatore de « la fortezza d'animo di Socrate », nella dot-

---

[1] PLATONE, *Apologia di Socrate*, XVII, 29-30. Per la giustificazione dell'interpretazione qui delineata, rimando al mio « Sócrates » in *Moralistas Griegos*, Buenos Aires, 1951.

[2] Cfr. *Protagora*, 358. Si ricordino di Democrito i frammenti seguenti: B 241 DIELS: « Non solo è valoroso il vincitore dei nemici, ma anche il trionfatore dei propri desideri »; B 236 DIELS: « È arduo combattere con il proprio cuore; ma vincerlo è proprio dell'uomo che ragiona bene ». Questi frammenti esprimono le stesse idee del fr. 75 della raccolta MULLACH (non accettato dal Diels), le cui parole coincidono con quelle di Socrate: « la prima e la migliore di tutte le vittorie è vincere se stesso; ma lasciarsi vincere da se stesso è la cosa piú turpe e cattiva ».

trina morale della scuola cinica, che sintetizza nella libertà spirituale e nell'indipendenza da ogni necessità la sua esigenza fondamentale e il suo ideale etico [1]. Ma interpretando in questo senso e in forma certo unilaterale ed eccessiva l'insegnamento del suo maestro, Antistene obbediva ad un'esigenza che lo stesso Socrate senza dubbio esprimeva, come appare (per esempio) dalle parole che gli attribuisce Platone nel *Menesseno*: « L'uomo che ha posto solo in se stesso ciò che porti alla felicità o vicino ad essa, e non rimane dipendente dalla condizione degli altri, di modo che la sua situazione sia obbligata ad oscillare secondo la buona o cattiva situazione di quelli, questi si trova preparato per la vita ottima, questi è savio, valoroso e prudente » (*Menesseno*, XX, 248) [2].

---

[1] Antistene afferma energicamente la natura puramente spirituale e interiore tanto del bene quanto del male: « Credo che gli uomini abbiano la loro ricchezza e la loro povertà non nella casa, ma nell'anima » (in SENOFONTE, *Sympos.* 4, 34). Diogene accentua l'esigenza della liberazione da tutte le necessità esterne e dalle passioni e dai desideri, sempre vincolati ad oggetti esteriori che rendono schiavo l'uomo: « a somiglianza di Eracle, protettore della mia scuola, ho domato fortissimi atleti e bestie ferocissime: la povertà, dico, l'ignominia, l'ira, il timore, il desiderio e il piú crudele e ingannevole di tutti, il piacere » (in DIONE CRISOST. *Orat.* IX, ed. Arnim, I, 105). CRATETE esalta la libertà come dea dei cinici: « Né soggiogati né dominati dal piacere, che è cosa da schiavi, essi (i cinici) amano l'immortale regina, la libertà, etc. » (in CLEMENTE, *Stromat.* II, 413, A). Al contrario i cinici dipingono a colori foschi la schiavitú delle passioni: « succede a voi la stessa cosa che a quello che montava un cavallo furioso; il cavallo, senza dominio, lo trascinava nella sua pazza corsa, ed egli non poteva discendere. E incontrandolo uno e domandandogli: dove vai?, rispose: dove questo vuole, e indicò il cavallo sfrenato. E se qualcuno domandasse a voi: dove andate?, dovreste rispondere, se voleste rispondere la verità: dove vogliano le passioni, il piacere, la vanagloria, l'avidità di guadagno, la collera, la paura; dove qualsiasi altra passione volesse trascinarci. Perché voi non montate un solo cavallo, ma ora questo, ora quello, e tutti sfrenati e furiosi » (LUCIANO, *Cyn.*). Quest'esigenza d'autodominio e d'autonomia spirituali passa nell'età postaristotelica tanto negli stoici quanto negli epicurei.

[2] Il che coincide perfettamente con le idee che fa esprimere a Socrate SENOFONTE, *Memor.* IV, 5: « — Credi che per l'uomo,

Ma porre in se stessi la fonte di ogni felicità non significa per Socrate isolarsi egoisticamente dagli altri, bensí porre il vero bene in ciò che è spirituale anziché in ciò che è corporeo, e per questa via sentire e riconoscere nello stesso anelito e sforzo di autoelevazione morale il vincolo proprio con il prossimo, per la solidarietà reciproca che ci unisce agli altri nella realizzazione del perfezionamento spirituale. La maggior felicità per Socrate (ci riferisce Senofonte, *Memor.* lib. IV, 8) consisteva nella coscienza di trasformarsi in migliore spiritualmente. « Ignori che a nessun uomo nel mondo concederei sopra di me il diritto ad affermare che ha vissuto meglio e piú lietamente? Poiché, secondo il mio parere, vivono ottimamente quelli che si studiano di trovare il miglior modo di arrivare ad essere ottimi e vivono assai felici quelli che hanno piú viva la coscienza del loro miglioramento ».

C'è dunque, secondo Socrate e contro l'opinione corrente che subordina la felicità al possesso di beni esteriori (per la cui trascuranza Socrate era chiamato da Antifonte sofista, secondo la testimonianza senofontea: « vero maestro d'infelicità »), c'è una fonte interiore di felicità nella coscienza di convertirsi costantemente in migliore; ma qui appare affermato che questa conversione non può essere realizzata dall'uomo se non associando il suo prossimo nel proprio miglioramento: « Da che altra fonte (dice Socrate nel luogo dei *Ricordi* senofontei che riferisce la discussione con Antifonte) credi

---

non meno che per la città, sia una bella cosa e sublime la libertà? — La piú bella e sublime, senza dubbio. — Orbene: chi è dominato e incapace di fare il meglio, lo giudichi libero? — No, assolutamente. — E gli intemperanti ti pare che siano solo impediti di fare le cose migliori o anche forzati a fare le piú ignobili? — Non meno forzati a queste che impediti a quelle.... — Allora gli intemperanti servono la peggiore di tutte le schiavitú ». Su questi punti cfr. il mio « Sócrates » in *Moralistas griegos.*

che provenga tanto piacere, se non dal sentirsi trasformato in migliore e dal contribuire al miglioramento degli amici?... Orbene, questo è il pensiero che riempie la mia vita » (libro I, cap. 6).

L'automiglioramento dev'essere al tempo stesso sforzo rivolto al miglioramento del prossimo; su questa esigenza poggia la scienza d'amore del cui possesso lo pseudoplatonico *Teage* (p. 128) fa vantarsi Socrate, nell'atto stesso di confessare la sua ignoranza rispetto a tutte le altre scienze. « Di tutte queste belle e felici scienze io non so nulla, anche se volessi sapere; ma dico sempre, per cosí esprimermi, che mi trovo in condizione di non saper nulla, fuorché una piccola scienza: quella dell'amore. Ma in questa posso vantarmi di essere piú profondo di tutti gli uomini che mi hanno preceduto e di quelli del nostro tempo ».

Per amore, appunto, e non per un'attesa di ricompensa, Socrate vuole che si benefichino gli altri, procurando il loro miglioramento; ancorché i beneficati si mostrino ingrati, resta al benefattore disinteressato integra la vera ricompensa, che è la soddisfazione interiore della sua coscienza per il bene compiuto. « Se tu volessi (domanda Socrate a Cherecrate nella conversazione riportata da Senofonte, *Memor.* lib. II, cap. 3) persuadere un tuo amico ad aver cura delle cose tue, che cosa faresti? — In primo luogo mi curerei io delle sue.... — E se volessi ottenere che ti accogliesse come ospite?.... — In primo luogo accoglierei io lui.... — E tu, allora.... mettiti all'opera di rendere piú buono quell'uomo.... — Ma se, pur operando io cosí, egli non si trasformasse per nulla in piú buono? — E che altro pericolo corri che quello di mostrare che tu sei uomo buono e amoroso verso il tuo fratello, e che egli invece è cattivo e indegno dei benefici? ».

La bontà, dunque, non esige un premio o una rimu-

nerazione, ma per se stessa è premio e rimunerazione a se stessa, in quanto è soddisfazione della coscienza del dovere; cosí come la malvagità e l'ingiustizia non hanno bisogno, per essere respinte dallo spirito e dalla condotta propri, della previsione di un castigo esteriore, perché trovano il loro maggior castigo in se stesse, cioè nella perturbazione della coscienza morale prodotta da esse. Per ciò non si deve mai commettere ingiustizia e neppure restituirla quando la si riceva: l'espressione di questo concetto che troviamo nel *Critone* platonico, la si può riconoscere corrispondente in pieno all'orientamento etico dell'insegnamento e della condotta di Socrate. « Allora (dice Socrate nel *Critone*, X, 49) non si deve commettere ingiustizia in nessun modo. — No. — E neppure chi ha ricevuto ingiustizia può, come crede generalmente la gente, commetterla a sua volta, giacché in nessun modo si può fare ingiustizia. — Pare di no. — Ed è giusto o no rendere male per male, secondo ciò che dice la gente? — No, sicuramente. — Perché il fare il male agli altri non differisce in nulla dall'ingiustizia. — Dici la verità. — Di modo che, dunque, non si deve rendere a nessuno ingiustizia per ingiustizia, male per male, qualunque sia l'ingiustizia che hai ricevuto. — No. — Guarda, Critone, io ben so che sono e saranno pochi quelli che l'intendono cosí.... Per parte mia, è molto che ho pensato cosí e lo penso anche al presente ».

Il dialogo ha luogo nel carcere dove Socrate sta aspettando l'esecuzione della sua condanna a morte, e invano Critone ha cercato di convincerlo a sottrarsi con la fuga preparata dai suoi amici, al compimento di cosí ingiusta sentenza. Socrate obietta fermamente e irremovibilmente la sua costante persuasione etica, che anche in questo momento mantiene senza esitazione. « Pensarlo ancora al presente », in quel presente in cui al-

lora si trovava, significava per lui sottomettersi, con il sacrificio della sua vita, all'ingiustizia subita per via della condanna a morte, per non violare le leggi della patria. Anche se la gente potesse assolvere chi rendesse ingiustizia per ingiustizia, Socrate sapeva che non poteva assolverlo il tribunale interiore della coscienza, superiore a qualsiasi altro. La voce della coscienza morale deve, dunque, essere ascoltata al di sopra di tutto; le sue esigenze e le sue proibizioni sono decisive in ogni caso: questo è l'insegnamento supremo che Socrate ha lasciato con la sua risoluzione di non sottrarsi all'esecuzione dell'immeritata e ingiusta condanna. L'influenza esercitata dall'insegnamento di Socrate che non si limitava, come quello di altri filosofi, al circolo ristretto dei discepoli, ma che soleva rivolgersi a chiunque dei suoi contemporanei, ha contribuito senza dubbio poderosamente a diffondere in vaste sfere culturali dell'epoca quella nozione di coscienza morale che egli predicò mediante la parola e l'esempio. Non può meravigliarci pertanto il trovare in scrittori che sono al margine del dominio proprio della filosofia, come lo pseudo-Isocrate *Ad Demonicum*, un'affermazione chiara della nozione di coscienza morale, alla cui propagazione d'altra parte aveva cooperato anche l'eredità pitagorica raccolta e sviluppata già da Democrito. « Non sperare giammai (dice lo pseudo Isocrate) di restare nascosto nel commettere qualunque azione disonesta; poiché anche se potessi celarti agli altri, avrai in te stesso la coscienza della tua colpa ».

d) *Platone: la coscienza del peccato e la responsabilità — La sanzione interiore della coscienza.*

L'approfondimento di queste idee ebbe senza dubbio in Platone un realizzatore di somma efficacia. Partendo dall'insegnamento di Socrate, Platone sviluppa ulterior-

mente la teoria della coscienza morale, rappresentando nel modo piú vivo ed efficace la coscienza del peccato come turbamento e confusione interiore dell'anima, e perciò come infelicità insanabile del malvagio, anche in mezzo ai successi piú trionfali. E neppure mancano in Platone, al contrario di ciò che ha affermato il Brochard, le preoccupazioni della vita futura, che si affermano in modo particolare alla fine del *Gorgia* e nella *Repubblica*. « Io credo fermamente in queste cose (dice Socrate in *Gorgia*, LXXXII, 526 d sgg., parlando del giudizio finale al quale sono sottoposte le anime dei morti), e vado considerando come riuscirò a presentare la mia anima al Giudice piú pura che sia possibile.... E mi sforzerò, infatti, di essere nella mia vita il piú buono possibile, e cosí morire quando giunga l'ora della morte. Ed esorto anche tutti gli altri uomini, per quanto posso, e anche te, a questa vita e a questa prova, che affermo superiore a tutte le prove di questo mondo, e ti riprendo perché non ti troverai in condizione di aiutarti, quando giunga per te l'ora di quella giustizia e sentenza di cui parlavo or ora. Invece, nel giungere davanti al Giudice eterno.... e nel trovarti nelle sue mani, balbetterai e avrai le vertigini.... ».

E la *Repubblica*, già all'inizio, nelle parole del vecchio Cefalo, esprime la preoccupazione del destino d'oltretomba, che si desta nell'anima dell'uomo con l'avanzare verso il termine della vita, e che si colora di terrore o di serenità secondo che egli abbia coscienza dei suoi peccati o delle sue buone azioni: « Poiché devi sapere, o caro Socrate, che quando uno s'avvicina al momento di dover pensare alla morte, gli si insinua il timore e la preoccupazione riguardo a cose cui prima non pensava. Poiché i miti che si raccontano di ciò che v'è nell'Ade, vale a dire chi è stato ingiusto qui deve là pagare il fio, anche quando fino a quel mo-

mento li prendeva in ridere, allora gli perturbano lo spirito per paura che siano verità; e sia per debolezza senile, sia per essere già piú vicino all'aldilà, l'uomo comincia a vederli piú chiari. Pertanto si riempie di sospetti e di terrori, e comincia già a calcolare e considerare se non ha peccato verso qualcuno. E chi trova nella sua vita molte iniquità, spesso si desta dal sonno come i fanciulli, rabbrividendo sempre di terrore, e vive aspettando il peggio. Chi invece non ha in se stesso coscienza di alcuna colpa, ha seco la soave speranza, la buona nutrice dei vecchi, come dice Pindaro »[1].

Poi alla fine della *Repubblica* (lib. X, cap. XIII, 614 b sg.) il mito di Er armeno presenta nel modo piú impressionante i tormenti infernali che soffrono i peccatori (per l'eternità quando i loro peccati sono piú gravi e incurabili), in mezzo alla paurosità e all'orrore dell'ambiente e dei demoni ardenti, con il muggito spaventoso della voragine che torna a lanciare giú tra le sofferenze le anime anelanti a fuggire dalle sue fauci.

Tuttavia ciò che piú interessa il nostro tema in Platone non si riferisce ai terrori dell'oltretomba per se stessi, ma in quanto sono vincolati alla coscienza del peccato che (come fa dire Platone a Cefalo) stimola e costringe continuamente quelli che pensano alla morte, a fare il loro esame di coscienza. Ciò che piú interessa a noi qui è la coscienza della responsabilità che Platone riconosce nei peccatori preda del terrore dell'oltretomba e che afferma nello stesso mito di Er; è la nozione della coscienza morale che egli esprime; è la considerazione che si presenta della coscienza del peccato come condanna interiore e tormento dell'anima

---

[1] *Repubbl.* lib. I, cap. V, 330 d-331 a. La citazione di Pindaro si riferisce al fr. 214.

nella vita presente. Nel mito di Er, le anime che debbono reincarnarsi sono portate alla presenza di Lachesi, figlia di Ananke, che ha sulle sue ginocchia le sorti e i paradigmi delle diverse forme di vita. Ciascuna deve scegliere la sua liberamente, ma con la coscienza della propria responsabilità. Il « profeta » che presenta ad esse i varii modelli di vita per la loro scelta, le ammonisce sulla responsabilità che esse stesse hanno: « Non vi sceglierà il vostro *daimon*, ché anzi siete voi quelle che dovete scegliere lui.... L'*areté* non è proprietà di nessuno. Ciascuno partecipa di essa in maggior o minor misura secondo che l'innalzi o la disonori. La responsabilità è di chi sceglie la propria sorte. Dio non è responsabile ».

Questa dichiarazione, contenuta in *Repubblica*, 617 d-e, coincide con quanto è detto in *Timeo*, 42 a-d, quando si parla della creazione e destinazione delle anime umane, che portano con sé connaturalmente sensibilità, appetizioni e passioni, e « se esse riescono a dominarle, vivono nella giustizia; se se ne lasciano dominare, vivono nell'iniquità »; di modo che, « promulgate queste leggi per le anime, il demiurgo sia esente da responsabilità (ἀναίτιος) nella malvagità di ciascuno ». Qui pure, nel *Timeo*, Dio appare libero da responsabilità nella condotta umana, e la virtú non è data agli uomini in loro proprietà, bensí ciascuno (come dicono le parole citate dalla *Repubblica*) deve conquistarsi la propria partecipazione ad essa mediante la sua adesione attiva.

Ma nel mito di Er la libertà e responsabilità delle anime possono sembrare piú limitate che nel *Timeo*, in quanto che, effettuata la scelta, resta suggellato dalle Parche e dalla loro madre Ananke il destino dell'anima nella nuova vita, e determinate tutte le conseguenze che il modello di vita scelto porta con sé, di modo che l'anima che scelse affrettatamente e sconsideratamente,

per inesperienza [1] o per bramosia, si trova poi condannata ad un cattivo destino, non previsto dalla sua stupidità. « Nous sommes donc prédestinés — commenta il Robin [2]. — Mais, réprouvés ou élus, nous n'avons qu'à nous en prendre à nous-mêmes de ce qu'aura été notre vie! En résumé, deux choses semblent évidentes: Platon ne veut pas renoncer au Destin et, d'autre part, il veut innocenter Dieu du mal que nous faisons ».

Ma questa interpretazione del Robin, che attribuisce a Platone una contradizione difficile a risolversi tra fatalità e responsabilità, non considera alcuni elementi offerti dallo stesso finale della *Repubblica*, che opportunamente sono messi in rilievo da Jaeger. Il momento della scelta della forma di vita è quello in cui si afferma in pieno la responsabilità dell'anima, e questo momento è il risultato e la conclusione di tutta la vita anteriore.

---

[1] È notevole — e in certo senso « étonnant », secondo l'espressione di R. SCHAERER (*Sur l'origine de l'âme et le probl. du mal dans le platonisme*, in *Rev. de théol. et philos.*, Lausanne, 1939, p. 72) — che questa inesperienza e ingenuità siano attribuite da Platone specialmente alle anime provenienti dal cielo, « appunto perché non sono state provate dal dolore » (*Rep.* 619 d).

Si ha in ciò un riconoscimento del valore morale del dolore che il MOELLER considera introdotto solo dal cristianesimo e incomprensibile all'antichità classica. Ma deve trattarsi per Platone del dolore vincolato all'esperienza del male conosciuto per ingiustizie altrui, e non proprie (come invece pensa SCHAERER, loc. cit.), appunto per ciò che appare dalla *Rep.* 408 d-409 c. Dove Platone distingue (e non identifica) le condizioni necessarie al buon medico dalle necessarie al buon giudice: il primo, dice, deve aver esperimentato sulla propria carne le infermità che deve curare negli altri, perché cura il corpo altrui per mezzo dell'anima e non del corpo proprio; invece il giudice, a cui spetta governare mediante la sua anima le anime altrui, non deve avere la propria contaminata, bensí innocente del male, e conoscitrice della natura di esso per via di dottrina e non d'esperienza; cioè per averlo studiato lungamente come cosa altrui nelle anime altrui, e non per sentirlo come cosa propria in se stessa. In questa distinzione è probabile che Platone voglia opporsi ad Antifonte, che nell'esperienza personale del peccato vedeva una condizione necessaria per arrivare alla sapienza.

[2] *La Morale antique*, p. 159.

« Il carattere di assoluta serietà (osserva Jaeger) che Platone imprime a questo compito, fino a farne l'unico e onnipresente dovere dell'esistenza umana, deriva dall'esigenza che l'uomo si prepari in questa vita con tutte le sue forze alla grande scelta che dovrà affrontare di là, accingendosi dopo un viaggio di mille anni a risalir sulla terra per una vita migliore o peggiore (cfr. *Rep.* 615 a, 621 d). Egli, ora, non è libero, nel vero e pieno senso, specialmente se antica colpa lo grava e lo impedisce nell'ascesa. Ma può lavorare all'opera della sua liberazione se si tien sempre alla " via che sale " (*Rep.* 621 c 5). Libero finalmente sarà in un'altra vita, se qui " si adopera con sforzo perenne " »[1].

Qui appare che la predestinazione, costituita dal tipo di vita che l'anima scelse, è una predisposizione acquisita in conseguenza della vita anteriore (la cui coscienza deve rendere piú acuto il nostro senso di responsabilità nella vita presente) piuttosto che una fatalità trascendente e necessitante in modo ineluttabile (che ci toglierebbe ogni senso di responsabilità e forza di resistenza). Il *daimon* scelto da ciascuna anima le è associato poi da Lachesi come « custode della vita e cooperatore nel compimento (ἀποπληρωτής) delle cose scelte » (*Rep.* 620 d): il che ricorda la concezione del *daimon* espressa da Eschilo nell'*Agamennone*, quando fa negare dal coro che Clitennestra sia irresponsabile (ἀναίτιος) del suo delitto, e affermare che il *daimon* può solo essere un corresponsabile (συναίτιος). Come Eschilo ne *I sette a Tebe* faceva esprimere dal coro la convinzione che l'uomo può e deve resistere all'impulso del *daimon* e vincerlo (versi 687, 698, 705 sgg.), cosí Platone afferma nel *Timeo* che le anime debbono dominare gli impulsi

[1] Cfr. *Paideia*, II, trad. it., p. 647.

e le passioni per vivere nella giustizia e non nell'iniquità; e nella *Repubblica* afferma che possiamo salvarci se riconosciamo che l'anima è « capace di sopportare tutti i beni e tutti i mali, per mantenerci sempre sulla via che porta in alto ».

In tal modo l'esigenza di essere coscienti della nostra responsabilità si afferma per tutta la nostra vita presente e per ciascuna delle azioni che possono portarci o per la via che ascende verso la purificazione liberatrice o per la via contraria che ci precipita nella condanna finale. Per « mantenerci sempre sulla via che porta in alto », abbiamo evidentemente bisogno di una coscienza vigile della nostra responsabilità e di un costante esame interiore; cosí che il destino dell'uomo nella vita mortale presente e nella futura eterna è per Platone una creazione continua della sua coscienza morale. Lo stesso Robin è incline a riconoscerlo quando, citando un passo del XII libro delle *Leggi*: « per ciascuno di noi la realtà dell'esistenza è costituita dall'elemento immortale a cui s'è dato il nome di anima, e che si avvicina ad altri dèi per render conto », commenta: « l'individualité est donc essentiellement constituée par la personne morale, avec son mérite et son démérite; affirmation qui d'ailleurs ne fait que préciser ce que déjà Platon faisait dire à Socrate mourant » [1].

Anche in questo punto ci si conferma cosí il vincolo dell'etica platonica con l'insegnamento di Socrate; e l'accordo mutuo dei rispettivi orientamenti si ratifica ugualmente sotto altri aspetti.

In conformità con ciò che Socrate aveva insegnato, Platone ripete che non è vergogna ricevere ingiustizia o male, bensí commetterli, perché il vizio dell'anima è

---

[1] Cfr. ROBIN, op. cit., p. 39.

il peggiore di tutti i mali. « Nego che sia vergognoso essere ingiustamente schiaffeggiato o ferito nel corpo o derubato; ma piú brutto e malvagio è schiaffeggiarmi e ferirmi ingiustamente, me e le mie cose, e derubarmi e farmi schiavo e violare la mia casa; insomma, qualsiasi atto ingiusto rivolto contro me e le cose che posseggo, è piú brutto e malvagio per chi commette l'ingiustizia che per me che ne sono vittima » [1].

La vergogna, infatti, non dev'esser provata per ciò che fanno gli altri, bensí per ciò che facciamo noi stessi; ma in questo mutamento dell'opinione comune è implicito anche il passaggio dalla forma esteriore della vergogna (verso la gente e i suoi pregiudizi) alla forma interiore, verso la propria coscienza morale. In questo passaggio interveniva l'eredità del precetto pitagorico, di vergognarsi delle proprie colpe piú di fronte a sé che di fronte agli altri; precetto già raccolto da Democrito e connesso all'abito dell'esame di coscienza, che anche Socrate insegnava a praticare. Da entrambi gli elementi sorgono come conseguenza la tranquillità della coscienza di fronte alle offese ricevute, delle quali il soggetto non ha responsabilità, e il suo turbamento per quelle commesse da lui delle quali debba riconoscersi responsabile. Per l'intervento della coscienza morale, pertanto, il commettere ingiustizia risulta per chiunque piú vergognoso che il riceverla. « Allora (dice un altro luogo del *Gorgia*, 469) tu desidereresti piuttosto ricevere ingiustizia che commetterla? — Per dir la verità, non vorrei né l'una cosa né l'altra, ma se mi trovassi obbligato a scegliere tra commettere o ricevere ingiustizia, sceglierei piuttosto il riceverla che il farla ».

Nella *Repubblica* Platone spiega e dimostra ampia-

---

[1] *Gorgia*, 508.

mente che l'ingiustizia e la malvagità costituiscono il vizio dell'anima, e per ciò il peggiore di tutti i mali, che si converte in castigo a se stesso, per il tumulto e la discordia interiore che genera nella coscienza. Talché la felicità e l'infelicità non dipendono piú dall'esito esteriore, dal momento che consistono nella soddisfazione o nel tormento interiore della coscienza; e chi ottiene i maggiori successi a prezzo della malvagità, si trova nel piú profondo abisso della miseria morale, mentre chi è preso di mira dalle maggiori avversità in conseguenza della sua onestà e bontà, ha il suo vero premio nell'approvazione della sua coscienza.

Il problema si trova posto da Platone mediante il contrasto piú completo e tipico tra le due condizioni opposte. « Non togliamo all'ingiusto nulla della sua ingiustizia, né della giustizia al giusto, ma supponiamo l'uno e l'altro perfetti nella loro condotta.... Si dia, dunque, al perfetto ingiusto la perfetta ingiustizia, e non gli si tolga, ma gli si lasci che, commettendo ingiustizie massime, ottenga la massima fama di giustizia.... E di fronte a lui supponiamo con il ragionamento il giusto, che non commettendo mai ingiustizia, abbia massima fama di ingiustizia...; con il fine che, giunti entrambi al massimo estremo, l'uno della giustizia, l'altro dell'ingiustizia, si giudichi quale dei due è piú felice »[1].

Il risultato di questo confronto sembra sorprendente: la felicità è in ragione inversa del successo raggiunto da ciascuno dei due. « Cosí che l'anima giusta e l'uomo giusto vivranno bene, e male l'ingiusto.... Ma chi vive bene è felice e fortunato; e chi no, il contrario.... Pertanto il giusto è felice, l'ingiusto misero »[2].

Tuttavia la perfetta infelicità che attende il perfetto

---

[1] Cfr. *Rep.* II, cap. IV, 360 sg.
[2] *Rep.* I, cap. XXIV, 353 sg.

ingiusto, nonostante i suoi grandi successi nella vita e la sua stessa fama di giustizia, dipende dal fatto che — come dice il *Teeteto*, 176 d — « il castigo dell'ingiustizia.... non è quello che gli uomini immaginano, percosse e morte, alle quali a volte riescono a sfuggire, pur commettendo ingiustizie; ma è un castigo cui non è possibile sottrarsi ». Si può evitare il castigo esteriore, celando agli altri le proprie malvagità; ma non l'interiore, che si genera nell'anima e nella coscienza proprie, alle quali nessuno può mai celarsi. L'esistenza di una sanzione interna, ineludibile, offre la soluzione — per meglio dire, il superamento — del citato problema dell'« anello di Gige ». Il peccato involge in sé il suo castigo per via della *coscienza del peccato*, al cui tormento il colpevole non può sfuggire, riuscendo solo ad alleviarlo con l'espiazione. Perciò il castigo umano e divino (quando non si tratti dei tormenti eterni dell'inferno, che non ammettono un termine e non lascian luogo per una redenzione finale) non è un male, ma un beneficio per il colpevole, che solo con l'espiazione può purificare e pacificare la propria anima, macchiata e tormentata dal peccato.

« A mio avviso, Polo, (dice Socrate in *Gorgia*, 472) chi commette ingiustizia ed è ingiusto, è assolutamente miserabile, ma è ancor piú sfortunato quando non espia le sue colpe e non soffre la pena del peccato, ed è meno miserabile e sfortunato se espia la colpa e soffre la pena imposta dagli dèi e dagli uomini ». L'opinione comune si trova cosí capovolta: il riuscire ad occultarsi e ad evitare il castigo non è una fortuna, ma una disgrazia per il criminale, la maggior disgrazia che possa toccargli dopo aver perpetrato il suo delitto.

Cosí, pur ponendo il problema morale come problema della felicità — secondo l'orientamento generale dell'etica antica, che pure non può essere considerato

estraneo neppure all'etica cristiana [1] — Platone pone il centro e il criterio di quel problema nella coscienza morale, che è coscienza del dovere e coscienza del peccato che lo viola, ed è perciò giudice e castigo interiore inesorabile e ineludibile.

e) *Aristotele: Il male morale e la virtú — L'uomo plasmato e responsabile della sua personalità — La coscienza del dovere e il giudice interiore.*

Aristotele non poteva restare inferiore al suo maestro sotto questo rispetto; ma approfondisce ancor piú la sua indagine etica. E ripetendo la sentenza che Socrate e Platone avevano avuto comune con Democrito — che è peggio commettere che subire ingiustizia — Aristotele spiega: perché il commetterla è malvagità, mentre il riceverla è esente da questa macchia spirituale. « È evidente (dice nell'*Etica Nic.* V, 11, 1138) che il ricevere e il commettere ingiustizia sono entrambi mali..., ma tuttavia peggiore è commetterla, perché il fare ingiustizia va accompagnato dalla malvagità piú completa e assoluta o quasi.... invece il ricevere ingiustizia è senza malvagità e ingiustizia ».

Aristotele completa cosí una riflessione di Democrito. Ciò che è buono veramente, aveva detto il filosofo d'Abdera, è la volontà buona; ciò che è malvagio veramente, aggiunge il filosofo di Stagira, è la volontà cattiva. Il bene ed il male morale, cosí, restano posti (molto prima di Sant'Agostino e del suo *De libero arbitrio*) nella vo-

---

[1] La persistenza di tale orientamento in Sant'Agostino è stata affermata, e giustamente, da EUCKEN nel libro: *La visione della vita nei grandi pensatori*, Sez. II, B, 2: « felicità, beatitudine: ecco l'unico fine a cui son diretti tutti i pensieri e il desiderio ardente di quest'uomo ».

lontà dell'uomo, fonte del merito come della colpa. E come Democrito ammirava la coscienza del dovere che si mantiene e si afferma nello spirito dell'uomo anche in mezzo alle avversità, cosí Aristotele ammira la volontà del bene e della giustizia che regna nella coscienza umana e risplende in essa nonostante tutte le sventure piú affliggenti che possano tormentarla [1].

« Questa, dunque, la giustizia, è una virtú perfetta.... Né Espero né Lucifero ispirano un'ammirazione simile » [2]. Il confronto delineato qui da Aristotele, tra l'ammirazione provocata dalla virtú e quella suscitata dallo spettacolo delle stelle, anticipa quello famoso di Kant, espresso nella « Conclusione » della *Critica della ragion pratica*, che affermava come massime fonti del sentimento di ammirazione e venerazione per il sublime le due seguenti: il cielo brillante di stelle sulle nostre teste e la legge morale regnante nella coscienza dell'uomo [3]. Aristotele non solo confronta tra loro le due fonti del piú alto sentimento d'ammirazione, ma afferma la superiorità della interiore sull'esterna.

La sua ammirazione per la virtú è vincolata con la conoscenza che egli ha, che si tratta di una creazione dell'uomo stesso e della sua volontà. La virtú è un abito di elezione, per Aristotele; e in ogni elezione interviene una valutazione delle diverse possibilità e una decisione della volontà, in quanto libera, e perciò responsabile. Per questa facoltà di scelta, appunto, Aristotele diffe-

---

[1] ὅμως δὲ καὶ ἐν τούτοις διαλάμπει τὸ καλόν (Tuttavia, pur in mezzo a queste [avversità] risplende l'onestà): *Ethica Nic.* I, cap. 11, 1100 b, 30.

[2] *Ethica Nic.* V, 1, 1130.

[3] Il passo citato dell'*Ethica Nic.* mi sembra molto piú vicino alla pagina di Kant del fr. 10 Rose = 12 Walzer del *De philosophia* d'ARISTOTELE (relativo alle due fonti, cosmica e psicologica, della fede in Dio), che W. JAEGER, *Aristotele*, trad. ital., p. 217, paragona con quella.

renzia l'uomo dagli altri animali, come colui che ha in suo potere di agire e non agire, di operare il bene o il male.

Ma, come ogni azione contribuisce alla formazione di un abito e del carattere dell'uomo, cosí l'uomo non solo è padre delle sue azioni, ma anche dei suoi abiti, è creatore del suo carattere, plasmatore della sua personalità etica, e ne ha la piena responsabilità [1]. Aristotele si allontana a questo proposito da ogni vincolo con le idee della fatalità e della predestinazione che aveva conservato, per lo meno in parte, Platone nel suo mito del *daimon* o genio personale scelto da ogni anima prima della reincarnazione in un nuovo corpo; il quale *daimon* costituiva per lui la predisposizione innata di ciascuno verso un determinato orientamento della sua condotta nella vita. Certo il soggetto poteva e doveva (come abbiamo visto esaminando i luoghi della *Repubblica*, del *Timeo* e delle *Leggi*, relativi a questo problema) resistere alle tendenze e agli impulsi malvagi ed effettuare cosí la purificazione e conquistare la salvezza della sua anima; ma la sua azione volontaria aveva in tal modo una finalità e un carattere eminentemente negativi, di neutralizzazione degli impulsi e delle passioni innate che lo spingessero ad atti riprovevoli. Aristotele invece, sostituendo all'idea delle tendenze innate quella degli abiti acquisiti, e studiando il processo di formazione di questi abiti, riconosce all'azione umana un carattere ed una efficacia eminentemente positivi e attivi, che consistono precisamente nella produzione degli abiti che plasmano l'uomo stesso.

In tal modo Aristotele non riconosce una specie di predestinazione creata all'uomo dal suo *daimon* o indole

---

[1] Una discussione sagace de *La dottrina della persona morale nell'Etica Nicomachea* è quella di D. Pesce in *Archivio di storia della filosofia ital.*, 1936.

personale innata; anzi, come scrive Robin, « cherche à prouver contre Platon que s'il y a solidarité de notre conduite à l'égard de nos ancêtres ainsi que de notre milieu, nous sommes cependant responsables de ce que nous sommes, œuvre progressive de toute notre vie. Il met l'accent sur cette autre solidarité qui à partir d'un prémier acte, s'établit entre tous les autres actes de l'individu et sur notre responsabilité en ce qui concerne les répercussions, fixées par l'habitude de cet acte initial » [1].

Dall'uomo stesso perciò dipende l'esser buono o cattivo: in conclusione, egli è padre e figlio a un tempo stesso delle sue azioni [2], le quali, dopo esser giunte a

---

[1] Cfr. Robin, *op. cit.*, p. 156.

[2] V. *Ethica Nic.* III, capp. I-V, 1110-1114. In questi capitoli, spiegando che sono azioni volontarie nel pieno significato della parola quelle che derivano da una deliberazione e scelta, Aristotele insiste nell'affermare ripetutamente il concetto che la deliberazione si riferisce sempre ad azioni che sono in nostro potere (ἐφ' ἡμῖν), di modo che ne abbiamo la piena responsabilità. Lo stesso concetto si trova espresso anche in *Ethica Eudemia*, II, cap. X, 1226 b: la deliberazione si realizza intorno alle cose che hanno la possibilità d'essere o non essere, per il fatto che è in nostro potere il farle o il non farle; e anche in *Rhetorica*, I, cap. IV, 1359 b: la deliberazione concerne tutte le cose che si possono riferire a noi e il cui principio di generazione è in nostro potere. Questa condizione d'« essere in nostro potere » appare nel luogo citato della *Rhetorica* messa in rapporto esplicitamente con la possibilità o impossibilità nostra di fare; il che, tuttavia, non si deve intendere solo in senso fisico, ma anche morale. Infatti l'*Ethica Nic.* vincola chiaramente la condizione di « essere in nostro potere » con la nostra responsabilità, la quale viene appunto dall'indicato potere nostro di fare o non fare, e dalla nostra libertà di deliberazione e di scelta. « Sembra pertanto, come si disse, che il principio delle azioni sia l'uomo, e la deliberazione si riferisca a ciò che egli stesso può fare » (*ibid.*, § 15). Piú chiaramente il concetto è spiegato un poco piú avanti nel § 19, che Robin (op. cit., p. 60 sg.) commenta nel modo seguente: « Au terme de son analyse de la préférance morale, il donne la définition que voici: 'L'objet du choix étant un desirable sur lequel on a délibére et qui fait partie des choses qui sont *en notre pouvoir* (les ἐφ' ἡμῖν), le choix doit être lui-même un désir délibératif des choses qui sont *en notre pouvoir*'. Notre moralité et notre bonheur semblent donc être en nos mains: l'homme, dit Aristote est le principe et le générateur de ses actions comme il l'est de ses enfants; l'homme engendre

generare i suoi abiti spirituali, si convertono in manifestazioni o indizî di essi [1].

Cosí la virtú, come abito spirituale, è figlia e madre della volontà buona e delle buone azioni: « la virtú dell'uomo (dice l'*Etica Nic.* II, 5, 1106 a, 22) sarà un abito per il quale l'uomo si fa buono e fa buona la propria opera ».

La virtú è manifestazione della φρόνησις, che nell'*Etica Nicomachea* significa la « ragione pratica » o « coscienza morale » [2]. Aristotele la distingue infatti dall'intelligenza (σύνεσις) in quanto questa ha solo una funzione giudicativa, e quella l'ha imperativa. « La ragione pratica, dunque (dice l'*Etica Nic.* VI, 11, 1143 a, 8), è imperativa, perché il suo fine consiste nel dettare che cosa *si deve* fare e cosa no; invece l'intelligenza è solo giudicativa ». Ma questo carattere imperativo della ragion pratica deriva dall'interiorizzazione della legge morale nella coscienza, che è il risultato di

---

l'homme; de même par ses actes il s'engendre aussi lui-même vertueux ou vicieux ». Opportunamente il Robin mette anche in rilievo che « le choix dont il s'agit se fait entre des *possibles* et se rapporte à un *acte futur* » per cui Aristotele si appoggia all'indeterminazione del futuro per la sua critica alla teoria megarica (*Metaph.* IX, 3, 1047), la quale cercava di sopprimere il potenziale e il contingente, riducendo il possibile solo a ciò che è vero a partire da tutta l'eternità, cioè necessario. Contro questo fatalismo logico, che Diodoro Crono voleva fondare mediante il suo cosí detto « ragionamento dominatore » (cfr. CICERONE, *De fato*, 17; EPITTETO, *Dissertat.* II, 19: v. nel mio *Il pensiero antico*, Firenze, La Nuova Italia, 1950, cap. sui Megarici), Aristotele difende l'esistenza dei « futuri contingenti », l'unica che possa salvare la libertà e conseguentemente la responsabilità dell'azione umana.

[1] τὰ δ'ἔργα σημεῖα τῆς ἕξεώς ἐστιν, dice ARISTOTELE in *Rhetor.* I, 9, 1167 b, 32.

[2] Cosí giustamente interpreta D. PESCE (art. cit.) d'accordo con JAEGER, che nel suo *Aristotele* (cap. sul *Protreptico*) aveva rilevato il mutamento di significato della parola, dal *Protreptico*, dove significa la ragione teoretica, alla *Nicomachea*, dove indica la ragione pratica.

tutto il processo dell'educazione etica dell'uomo. Il bimbo non ha ancora una legge interiore, e l'acquista solo mediante l'educazione, nella formazione dei suoi abiti spirituali e della sua personalità morale, la quale formazione è tutto un processo di passaggio dall'eteronomia alla autonomia della persona umana [1]. La formazione della personalità morale effettua appunto la conquista dell'autonomia: quando la legge si è interiorizzata, « l'uomo sarà in condizione di essere lui stesso legge a se stesso » (*Ethica Nic.* IV, 1128 a, 32).

Legge a se stesso, perché ha nella sua coscienza morale l'imperativo categorico, che gli dice e ordina ciò che *si deve*: la ragion pratica si manifesta come coscienza del dovere, che detta « quando *si deve*, e per che ragione *si deve*, e verso chi *si deve*, e per che fine e come *si deve* » (*Ethica Nic.* II, cap. V, 1106 b, 21). Questa interiorizzazione della legge costituisce l'unità morale della personalità; l'unità che conferisce al virtuoso la sua armonia e soddisfazione interiore, che lo rende compagnia desiderabile per sé, mentre il malvagio è sempre diviso interiormente e risulta nemico a se stesso [2].

È evidente che in questa idea dell'amicizia o inimicizia dell'uomo con se stesso, per la quale egli risulta a se stesso una compagnia desiderabile o indesiderabile, è implicita la concezione di una specie di colloquio interiore costante di chiunque con se stesso, che rappresenta un vero e continuo esame di coscienza. Nella inimicizia interiore del malvagio la coscienza morale si manifesta come coscienza del peccato, inquieta e pertur-

---

[1] V. i primi capitoli del libro II dell'*Ethica Nic.*

[2] *Ethica Eudemia*, VII, 6, 1240 b. Naturalmente, appoggiandomi anche sull'*Eudemia*, la riconosco — con JAEGER, *Aristotele* — come opera dello Stagirita, contro la tradizione instaurata da L. Spengel, che l'attribuí ad Eudemo.

bata dal rimorso, mentre la soddisfazione interiore (o amicizia con se stesso) del buono è coscienza del dovere compiuto. Cosí gli aspetti essenziali della coscienza morale, legislatrice di se stessa, giudice interiore, premio e castigo a se stessa, si mostrano nell'etica di Aristotele in chiara luce.

f) *I postaristotelici e il problema della libertà — L'interiorizzazione della legge, il modello ideale giudice e confessore, e la sanzione della coscienza nell'epicureismo e nello stoicismo.*

Il problema ulteriore che si pone nell'etica postaristotelica, con Epicuro cosí come con gli stoici, è quello di determinare il processo d'educazione per il quale possa realizzarsi quella interiorizzazione della legge, in cui Aristotele faceva consistere la formazione della personalità morale e il passaggio dall'eteronomia all'autonomia della coscienza.

Vero è che la conquista dell'autonomia, nella quale deve affermarsi la personalità morale del soggetto, presuppone una condizione che non pare attuata in modo soddisfacente e coerente nei sistemi stoico ed epicureo: cioè il principio della libertà del volere, da cui provengono e dipendono tanto la responsabilità dell'uomo in tutto il suo operare, quanto la sua possibilità di convertirsi (secondo l'espressione aristotelica citata) « egli stesso in legge a se stesso ».

Sul tema della libertà dell'arbitrio, lo spirito degli stoici appare diviso tra le esigenze contrastanti della ragione teorica e della ragione pratica. La ragione teorica, che aspira ad una visione unitaria della realtà universale, vuole introdurre in questa una concatenazione causale alla quale nulla possa sfuggire, e che si converte pertanto in una legge universale di necessità: il Destino,

coincidente con la Provvidenza, al cui impero neppure la volontà umana può sottrarsi, e deve adattarsi volente o nolente. *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt*: chi si oppone a lasciarsi guidare, è trascinato ineluttabilmente. Ma d'altra parte la ragione pratica rivendica i diritti della volontà umana; e per la realizzazione dell'ideale del saggio esige un'energia volitiva d'eccezionale potere e merito. Cosí che per le esigenze della ragione teorica gli stoici accettano il fatalismo logico dei megarici, che sostiene, con il ragionamento di Diodoro Crono, l'identità tra il possibile futuro e ciò che è vero a partir dall'eternità, e pertanto necessario, escludendo i futuri contingenti; ma, per le esigenze della ragion pratica, Crisippo ripudia il ragionamento di Diodoro Crono, e vuole salvare la contingenza, distinguendo le cause immediate ed ausiliarie dalle perfette e principali. Nelle azioni umane la concatenazione delle condizioni oggettive è causa ausiliaria; ma la causa principale sta nella spontaneità dell'agente, nell'*assentimento* della sua volontà, che « est in nostra potestate », cioè procede dal dinamismo interiore dello spirito [1].

Il che certo non si può affermare senza contraddizione in un sistema che vede tutta la realtà, cosmica e umana, unificata dalla concatenazione universale delle cause (*fatum*); ma testimonia la profonda esigenza sentita dagli stoici, di riconoscere un principio di libertà interiore, fondamentale in sistemi come i postaristotelici, preoccupati del problema etico al di sopra di tutti gli altri problemi filosofici.

Per la stessa esigenza etica (molto piú che per le necessità della sua fisica atomistica) Epicuro introduceva,

---

[1] Cfr. CICERONE, *De fato*, § 39 sgg. e tutte le numerose testimonianze contenute nel cap. « De fato », § 18: « Fatum et liberum arbitrium », del tomo II della collez. di J. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, Lipsiae, 1903.

contro la tesi di una necessità universale, il principio della contingenza e libertà con la sua ipotesi della deviazione o declinazione spontanea (*clinamen* in Lucrezio) degli atomi, che deve fondare il libero arbitrio della volontà umana.

Invece, secondo Robin (op. cit., p. 178 sgg.), solo nella corrente scettica possiamo trovare, con Carneade e la sua dottrina essenzialmente pragmatica del probabilismo, chi riuscí a presentare la nozione di libertà morale « allo stato puro ». Certo Carneade, contro Epicuro e contro gli stoici ugualmente, afferma che la nostra volontà non ha cause esteriori: « voluntatis nostrae non esse causas externas et antecedentes » (Cicerone, *De fato*, § 23). « Per i movimenti volontari dell'anima (continua a spiegare Carneade, secondo il resoconto di Cicerone) non si deve cercare una causa esteriore; poiché lo stesso movimento volontario possiede in sé la natura di essere in nostro potere, di obbedire a noi, e ciò senza aver causa, perché la stessa natura è la causa di questa proprietà » (Cicerone, *De fato*, §§ 24, 25).

Carneade non parla qui della formazione degli abiti che Aristotele aveva spiegato come una creazione della nostra azione volontaria; ma tale concetto può riconoscersi implicito nelle regole che dà per il giudizio intorno alla « credibilità » o « carattere persuasivo » (πιθανόν) delle nostre rappresentazioni, il cui fondamento è per lui soggettivo e non oggettivo. Queste regole non hanno solo una portata teorica, ma ancor piú pratica, poiché costituiscono — come spiega Sesto Empirico (*Adv. math.* VII, 166) — « la norma indicata da lui per guidare la vita e raggiungere la felicità ». La nostra persuasione della credibilità o probabilità (riferisce ancora lo stesso Sesto) non dipende dalla natura delle cose o dalla realtà dei fatti in sé, che non possiamo cogliere né giudicare nella loro oggettività, ma dalla nostra stessa

natura soggettiva, che ci porta a credere o a non credere (cfr. op. cit., VII, 169 e 172).

Le rappresentazioni che, dopo l'esame piú accurato che le circostanze ci permettano, si riconoscano verosimili o persuasive, sono tali unicamente in relazione a noi, non in relazione alla realtà oggettiva in sé e per sé; e si accettano come tali per le necessità ed urgenze della vita, perché l'uomo non è una pietra o un pezzo di legno; e lo stesso savio indirizza la sua volontà, delibera ed opera sotto l'influsso delle percezioni *persuasive*, con piena coscienza che la loro verosimiglianza deriva dallo stesso giudizio soggettivo dell'uomo [1].

Da ciò proviene la convinzione di Carneade circa la responsabilità che l'uomo ha nel giudizio di probabilità e nelle decisioni della sua volontà. « On peut dire que, ainsi, c'est *nous-mêmes* qui sommes la cause de ces volitions et qu'elles ne dépendent pas de causes *extérieures* antécédentes ». Per Carneade, pertanto, « le mérite moral paraît résider surtout dans le soin que nous mettons à fonder subjectivement notre *croyance* quant à la valeur propre de notre *intention* » (Robin, op. cit., p. 173).

In questo senso Carneade (come abbiamo detto) implicitamente aderisce al concetto aristotelico della libertà e responsabilità del soggetto nella formazione dei suoi abiti di giudizio, di volontà e di azione. Da scettico si trasforma in dogmatico su questo punto, che corrisponde ad un'esperienza interiore immediata e si applica al soggetto stesso, senza dipendere dal problema della realtà oggettiva, dominio proprio della sospensione del giudizio [2].

---

[1] Cfr. CICERONE, *Acad. secund.* § 99; CREDARO, *Lo scetticismo degli Accademici*, vol. II, cap. « La dottrina pratica ». Tutto quanto s'è detto sopra non resta toccato dal problema dell'interpretazione del πιθανόν posto da COUISSIN, ROBIN e DAL PRA. Veggasi piú indietro, parte II, cap. III.

[2] Giustamente commenta il CREDARO, *Lo scetticismo degli Acca-*

Orbene, tutto quello che si è detto può mostrare quanto intensamente le scuole postaristoteliche, per il predominio della preoccupazione etica che le caratterizza, abbian sentito l'esigenza di riconoscere la libertà del volere e la responsabilità del soggetto nelle sue azioni, anche quando (come nello stoicismo e nell'epicureismo) il loro orientamento metafisico ostacolava tale riconoscimento. In modo particolare tale esigenza si imponeva ad esse in relazione al problema che (come vedemmo) ereditavano da Aristotele, rispetto al processo pedagogico di interiorizzazione della legge, che deve produrre il passaggio dall'eteronomia all'autonomia e la formazione della personalità morale.

All'interiorizzazione della legge nella coscienza morale aspirano infatti allo stesso modo Epicuro e gli stoici, nonostante il loro determinismo e materialismo, e pur conservando ancora entrambi come fine dell'etica il sommo bene, identificato con la felicità. Dice, infatti, Epicuro: « l'essenziale per la felicità è la nostra condizione intima della quale noi stessi siamo padroni »[1]. Aspirando a realizzare l'ideale del savio che basta a se

---

demici, tomo II, p. 236 sgg., che, di fronte agli epicurei e agli stoici, Carneade « contrappone l'esistenza della libertà umana come un fatto che il sentimento non può fare a meno di riconoscere come una verità immediata e pratica assolutamente necessaria alla vita, come una credenza della quale non possiamo e non dobbiamo spogliarci.... L'uomo è libero e responsabile.... perché si sente tale.... Questo sentimento costituisce il fondo della dignità umana, il valore della personalità, la spiegazione della superiorità sugli altri esseri, e perciò diventa una credenza pratica, che rappresenta una forza pel vivere e l'operare ».

[1] Fr. 109 nell'ed. BIGNONE (Bari, Laterza). Per questo principio, connesso con la superiorità del valore riconosciuto al piacere spirituale sul piacere fisico (dichiarato, quest'ultimo, principio e radice, cioè punto di partenza, ma non d'arrivo della felicità), il savio per Epicuro può essere felice anche in mezzo alle sofferenze fisiche piú gravi, avendo nel suo spirito conoscenze e ricordi, la cui evocazione può dargli una beatitudine divina (cfr. *Lettere ad Ermarco e ad Idomeneo*, numeri 25 e 31 nell'ed. BIGNONE; cfr. SENECA, *Epist.* 66).

stesso, per essersi fatto indipendente da tutto ciò che si trova sottoposto a condizioni estranee alla sua volontà, epicurei e stoici si trovano ugualmente portati a trasferire la loro attenzione dall'esteriorità oggettiva alla soggettività interiore dell'uomo.

Il problema etico ha cosí il suo centro nella condizione intima dello spirito padrone di se stesso; e l'esigenza di raggiungere tale situazione determina il grande compito dell'educazione, che deve formare la coscienza morale.

L'esigenza interiore di un ideale di perfezione, che è per Epicuro il fondamento spirituale della religione [1], ha una parte essenziale anche nell'educazione etica, dove l'ideale deve presentarsi nella forma concreta e vivente di una persona scelta come modello di perfezione cui si deve guardare in ogni azione, e che al tempo stesso sia spettatore e giudice sempre presente, il cui giudizio produce, secondo i casi, la soddisfazione o la vergogna sia per l'azione compiuta sia per il proposito deliberato. « Dobbiamo scegliere e amare un uomo buono (dice Epicuro) e tenerlo sempre davanti ai nostri occhi, per vivere come se egli ci osservasse e per fare tutto come se egli ci vedesse » [2].

Quest'uomo ideale, modello e ispiratore, spettatore e giudice, si personificava, per la scuola epicurea come per la stoica, nel maestro, direttore di coscienza per i discepoli, secondo la tradizione che proveniva dalla scuola pitagorica. Un frammento dell'opera dell'epicureo Filodemo di Gadara *Sulla confessione* ordina infatti agli epicurei: « dichiarare senza riserve peccati ed errori al proprio maestro », come al proprio « salvatore » [3].

---

[1] V. il cap. su Epicuro nel mio libro *Moralistas griegos*, Buenos Aires, ed. Imàn.

[2] Framm. 210 in USENER, *Epicurea*.

[3] V. i framm. del Περὶ παῤῥησίας, ed. Olivieri, n. 39 sgg.

La preoccupazione della salvezza spirituale appare così essere stata il motivo dell'introduzione della confessione dei peccati nei costumi della scuola epicurea. Che per Epicuro questo costume avesse un fine di purificazione e salvezza dell'anima, è messo in evidenza anche da un suo frammento riferito da Seneca: « initium salutis est notitia peccati. Egregie mihi videtur hoc dixisse Epicurus » [1].

La *notitia* di cui parla Seneca non significa certo informazione o conoscenza intellettuale oggettiva, ma coscienza soggettiva del peccato, riconoscimento della propria colpa, accompagnato da una condanna interiore, da un ripudio e da un proposito di non ricadere nel futuro, cioè dal pentimento e dalla volontà di emendazione, in cui si inizia appunto il processo della salvezza spirituale. Epicuro è eco evidente, nella sua sentenza, del pensiero espresso da Democrito (B 43): « pentirsi per le cattive azioni è la salvezza della vita ». Lo stesso processo di redenzione voleva produrre Epicuro introducendo nella sua scuola la pratica della confessione dei peccati, che gli adepti dovevano fare con il maestro (Epicuro stesso originariamente, e poi il successore che via via lo sostituiva nella funzione di modello di condotta e di giudice dei discepoli) cercando in lui il proprio *salvatore* morale.

Ma, come nella scuola pitagorica la confessione al maestro era stata assai presto sostituita dalla confessione a se stesso (esame di coscienza), anche tra epicurei e

---

[1] SENECA, *Epist.* 28, 9. Il significato essenziale di questa sentenza si perde nella traduzione di Bignone: « inizio di salvezza è la conoscenza dell'errore » (*Frammenti*, n. 100); dove l'idea del *peccato* resta ridotta a quella di un *errore* che può essere puramente intellettuale, anziché morale. Certo la parola greca (ἁμάρτημα) ebbe originariamente il significato di *errore*; ma, come ho osservato precedentemente, già l'orfismo gli dava il significato etico-religioso di *colpa* che porta con sé una espiazione ineludibile, e in tal senso,

stoici si effettuava un processo di interiorizzazione del modello e giudice della condotta. Nell'esame di coscienza, la presenza reale del maestro-sacerdote, che riceve la confessione e giudica, si è già trasformata in una presenza ideale: « *come se* egli ci osservasse », dice il frammento citato di Epicuro. Il maestro, dunque, è rappresentato dalla coscienza stessa del discepolo, che guarda a lui come al suo ispiratore e modello ideale, e si sforza di giudicare come farebbe quello stesso: l'*altro* si è immedesimato nell'*io*.

Questa stessa interiorizzazione del maestro-giudice, che si esprime nel comando di Epicuro: « Opera in ogni caso *come se* Epicuro ti guardasse » [1], insegnavano anche gli stoici Zenone e Cleante. Ogni loro discepolo poteva evitare di commettere peccati, « se tenesse davanti agli occhi (diceva Zenone) quelli verso i quali specialmente sentisse rispetto e vergogna » [2], ossia, spiegava Cleante, « supponendo che in ogni azione che fai, io sia presente » [3].

Per questa presenza interiore continua del modello-giudice, costituita dalla vigilanza della coscienza morale, non è piú necessaria una presenza esteriore di nessuno per allontanare il sapiente da qualsiasi peccato. « L'uomo

---

per dichiarato influsso orfico, l'usa Aristotele in uno di quegli scritti giovanili (*Protreptico*, fr. 10 b, WALZER), il cui influsso sulla formazione filosofica di Epicuro fu dimostrato dallo stesso BIGNONE (*L'Aristotele perduto e la formaz. filos. di Epicuro*). E che Epicuro intendesse il *peccato* come *colpa* morale e non come errore intellettuale risulta evidente tanto dal fatto che egli introdusse nella sua scuola la confessione come mezzo di salvezza (σωτηρία) spirituale, quanto dall'interpretazione di questa sentenza data da Seneca, che aveva a sua disposizione tutto il contesto originale: « qui peccare se nescit corrigi non vult: deprehendas te oportet, antequam emendes.... Ideo quantum potes, te ipse coargue; inquire in te; accusatoris primum partibus fungere, deinde iudicis, novissime deprecatoris; aliquando te offende.... » (*Epist.* 28).

[1] Cfr. SENECA, *Epist.* 25, 5.

[2] *Stoicorum veterum fragmenta*, ed. VON ARNIM, I, fr. 39.

[3] *Ibid.*, I, fr. 612.

(dice Epicuro) che abbia raggiunto il fine della specie umana — cioè la saggezza — sarà ugualmente onesto anche quando nessuno si trovi presente »[1], talché, « per i saggi le leggi non servono per impedire che commettano, ma che ricevano ingiustizia »[2]. Non è necessaria una sanzione esteriore a chi l'ha già nel suo intimo; nella sua coscienza, infatti, « il giusto è sommamente sereno, l'ingiusto è pieno del piú grande turbamento »[3].

Questo turbamento non consiste solo in quel timore del castigo, al quale pure il colpevole non può mai (secondo Epicuro) sottrarsi, anche quando, essendo riuscito a celare a tutti il suo misfatto, sia rimasto impunito. Epicuro parlava, bensí, di quel timore, quando osservava, come ci testimoniano Seneca, Plutarco e altri[4], che può senza dubbio accadere che il criminale si occulti, ma non che abbia sicurezza o fiducia di restar

---

[1] *Epicurea* (ed. USENER), fr. 533.

[2] *Ibid.*, fr. 530.

[3] *Massime capitali*, 17. Un contrasto con queste sentenze sembra presentarlo la citazione epicurea fatta da SENECA, *Epist.* 97, 13: « nihil iustum esse natura et crimina vitanda esse quia vitari metus non possit » (USENER, *Epicurea*, 531). BIGNONE (*Epicuro*, nota a *Massime capitali*, 31) considera un errore di Seneca questa attribuzione ad Epicuro di una negazione del diritto naturale che egli invece affermava, come dimostrò PHILIPPSON, *Die Rechtsphilosophie der Epikureer* (*Arch. f. Gesch. d. Philos.*, 1916). Tuttavia la frase: « nihil iustum esse natura » può essere intesa nel significato di *Mass. cap.* 33: « la giustizia non è qualcosa che esista di per sé (καθ' ἑαυτό) », e 34: « l'ingiustizia non è un male per se stessa (καθ' ἑαυτήν) », dovendosi considerarle entrambe in relazione alla vita sociale e al timore che i delitti, per quanto occulti, giungano ad essere scoperti un giorno o l'altro. Questo è, appunto, il timore di cui parla la citazione epicurea di Seneca, come conferma l'altra citazione anteriormente fatta dalla stessa epistola: « può accadere che il colpevole si occulti, ma non che abbia fiducia di restar sempre nascosto ». Veggasi la nota seguente.

[4] SENECA, *Epist.* 97, 11; PLUTARCO, *Contra Epic. beat.* 6, 1090 d; ARRIANO, *Epict. dissert.* III, 7, 11; EUSEBIO, *Praepar. evang.* XV, 5, 5; cfr. anche LUCRET. V, 1152 (tutti in USENER, *Epicurea*, 532). Tuttavia, come osserviamo nel testo, per chi, come Epicuro, considera la confessione e il pentimento come principio di salvezza spirituale, il turbamento del colpevole non può consistere unicamente nel timore d'essere scoperto.

sempre nascosto; ma inoltre, indicando la coscienza del peccato come via di salvezza e introducendo nella sua scuola la pratica della confessione al maestro « salvatore », Epicuro doveva evidentemente riconoscere che la coscienza del peccato non consiste solo nella paura del castigo, ma è qualcosa di piú, cioè un tormento interiore d'altra specie, ossia un pentimento o rimorso, che come forma d'espiazione può essere un principio di purificazione. Talché può riconoscersi già presente in Epicuro, per lo meno in forma implicita, l'idea che Seneca afferma come integrazione necessaria data dalla scuola stoica (*secta nostra*), cioè che la coscienza del peccato è il primo e maggior castigo della colpa: « prima illa et maxima peccantium est poena, peccasse », ovvero: « sceleris in scelere supplicium est ». Solo mediante questa idea, di una espiazione intrinseca immanente nella stessa coscienza del peccato, Epicuro poteva arrivare a vedere in essa il principio della salvezza [1].

C'era pertanto negli usi della scuola epicurea una doppia forma di esame di coscienza: uno previo al compimento delle azioni, costituito dall'apprezzamento delle intenzioni fatto secondo il giudizio presumibile (incoraggiante o inibente) della persona scelta come modello ideale della condotta; e l'altro successivo all'azione, che, producendo una soddisfazione intima o la vergogna e il pentimento, doveva influire sulla purificazione della coscienza (*initium salutis*) e sull'orientamento della condotta futura.

---

[1] Quest'aspetto dell'etica epicurea è stato trascurato da R. Amerio, *L'epicureismo e gli dèi* (in *Filosofia*, genn. 1953) nel suo esame — indubbiamente molto profondo — del pensiero di Epicuro e di Lucrezio, nel § 10, che vuole dimostrare la risoluzione del rimorso nel timore esterno. Tuttavia questo studio dell'Amerio, come il precedente, *L'epicureismo e la morte*, in *Filosofia*, 1952, e il successivo *L'epicureismo e il bene*, *ibid.*, 1953, merita d'essere segnalato tra i piú importanti sull'argomento.

Cosí pure nella scuola stoica, fin dalla sua fase iniziale, i precetti citati di Zenone e Cleante, che esigevano nello spirito dei discepoli la presenza ideale costante del modello e del giudice verso cui si sentisse rispetto e vergogna, implicavano un continuo esame di coscienza, precedente e successivo al compimento di ogni azione. Questo precetto, convertito in esplicito dalla scuola epicurea con la pratica della confessione dei peccati, appare analogamente espresso e praticato tra gli stoici del I sec. a. C. con l'uso dell'esame di coscienza, adottato nella scuola romana dei Sestii, forse per suggestione dell'esempio epicureo o di tradizioni interne della scuola stoica, e certo per influsso della tradizione pitagorica. Sappiamo infatti da Seneca (*De ira*, III, 36, 1 sgg.) che Sestio, a somiglianza di ciò che ordinava il « discorso sacro » dei pitagorici, « al termine del giorno, dopo essersi ritirato nel suo dormitorio per il riposo notturno, interrogava la sua anima: di che infermità ti sei curato oggi? contro che vizio hai lottato? in che cosa sei divenuto migliore? ». Le cattive passioni (commenta Seneca) si moderano quando sanno che devono presentarsi ogni giorno davanti al giudice; niente di meglio di questo uso dello scrutinio di tutta la giornata, senza nascondere o sottacere nulla di ciò che si è fatto e detto durante essa.

Cosí, con epicurei e stoici ugualmente, il problema etico ha trovato il suo centro nella coscienza morale, la cui formazione è il risultato del processo educativo che si è iniziato con l'azione esercitata dall'autorità del maestro, direttore di coscienza, sui suoi discepoli. Autorità che non è, tuttavia, neppure all'inizio, esteriore allo spirito del discepolo né da lui passivamente subita, ma accettata per una scelta spontanea e volontaria, che (come appare nel framm. 210 Usener di Epicuro, già citato) si converte in certo senso in una creazione con-

tinua del modello ideale, effettuata dalla coscienza stessa che lo sceglie e l'ama e lo tiene costantemente davanti al suo sguardo come esemplare e giudice intimo di tutte le sue attività, obbedendo alle proprie esigenze interiori. La realtà esterna della persona del maestro, la sua esistenza oggettiva e la sua azione ispiratrice e direttiva esercitata dal di fuori si sono trasformate già in una esperienza vitale intima, che nasce dalla soggettività della coscienza e perciò orienta e guida tutta la vita e la condotta del discepolo.

g) *Filone: Il pentimento — Il divino interiore e la coscienza — Antecedenti greci e sviluppi filoniani — La redenzione del pentito.*

Questi antecedenti epicurei e stoici debbono essere tenuti presenti nel considerare gli sviluppi ulteriori che la dottrina della coscienza morale raggiunge con gli stoici romani dell'età imperiale (specie con Seneca, il quale accoglie anche qualche suggerimento dell'etica epicurea) e con Filone ebreo e altri filosofi posteriori come Plutarco. Questi sviluppi maggiori sembrano, ad alcuni storici, dovuti ad apporti e stimoli derivanti da fonti estranee alla tradizione greca, e il Bréhier ha visto in Filone ebreo l'introduttore di un orientamento nuovo nell'etica antica, che utilizza le dottrine morali peripatetiche e stoiche « al servizio di un'idea interamente nuova e assente da quelle », sostituendo il criterio e la norma della conformità alla natura con quelli della « conscience source unique de la morale » [1].

Questa trasformazione essenziale asserita dal Bréhier non potrebbe esser spiegata storicamente se non sup-

---

[1] E. Bréhier, *Les idées philos. et relig. de Philon d'Alexandrie*, p. 295 sg.

ponendo che Filone abbia tratto ispirazione dalle tradizioni del suo popolo; e senza dubbio Wolfson [1], studiando le teorie etiche di Filone, non solo rileva gli elementi ebraici (rabbinici) che confluiscono con quelli greci (soprattutto stoici) nelle teorie filoniane delle virtú e delle azioni, ma specie riguardo al pentimento, considerato da Filone come virtú, sostiene che tanto per la concezione generale quanto per i particolari, dobbiamo cercare la sua origine unicamente negli insegnamenti delle Scritture. Nella filosofia greca, dice Wolfson (II, p. 252 sg.), il pentimento non fu mai considerato come una virtú; nella descrizione aristotelica di tale esperienza solo i malvagi sono pieni di pentimento, mentre l'uomo buono non ha di che pentirsi. Nell'ebraismo, invece, in base al principio che non c'è uomo senza peccato, il pentimento e la confessione rappresentano due mandati divini e mosaici, e pertanto si presentano in Filone come virtú, ricuperamento e causa di redenzione, simbolizzati in Enoch il penitente; e si pone solo il problema (riflesso di un'antica tradizione ebraica) se nella scala della perfezione spetta al penitente il primo luogo, come sostiene Rabbi Abbahu di Cesarea, o solo il secondo, come afferma Filone, che riconosce con Geremia (3, 22) la permanenza di cicatrici della colpa nell'anima pentita.

Tuttavia possono ben riconoscersi in Filone, a questo proposito, ispirazioni e influssi di origine ebraica, senza escludere altre influenze subite da lui, o per lo meno l'esistenza di elementi e tendenze analoghe nella filosofia greca, dove la pratica della confessione e dell'esame di coscienza e la considerazione del pentimento come

---

[1] *Philo, Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, by H. A. WOLFSON, Cambridge Mass., Harvard Un. Press, 1948, 2 voll.

« initium salutis » ci si sono mostrati a partire dai pitagorici, attraverso Democrito, fino agli epicurei e agli stoici. La possibile confluenza di questi influssi greci nello stesso Filone è stata parzialmente riconosciuta da E. R. Goodenough [1], che, pur consentendo con Bréhier nell'affermare il contributo fondamentale di Filone alla teoria della coscienza, nota che l'eminente storico francese non ha fatto giustizia alla spiritualità dell'etica stoica (messa invece in rilievo da Geiger) e al progresso verso la coscienza da essa realizzato, ed ha completamente disconosciuta (e Geiger dopo di lui) la soggettività ancor maggiore dell'etica pitagorica, con cui pare al Goodenough che Filone abbia stretta affinità.

Certamente il Bréhier nell'importante capitolo su « La conscience morale et le péché » del suo libro su *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* non ha tenuto nel dovuto conto gli stessi antecedenti greci da lui ricordati, quando ha opposto la morale filoniana a tutte le morali greche a cominciare da Socrate, per aver considerato che queste, cercando nella natura i principî dell'etica, non potevano arrivare all'idea « de la conscience intérieure qui avertit, châtie et récompense », e che pertanto è l'unico principio e l'unica giustificazione del progresso morale (p. 296). Con questa idea, che il Bréhier considera caratteristica di Filone, « toutes les idées morales de l'antiquité (dice) prennent un sens nouveau.... Nous sommes à un moment solennel de l'histoire des idées en Europe.... L'oeuvre de Philon présente un intérêt tout à fait exceptionnel, parce qu'elle nous fait assister à l'aurore de cette morale nouvelle », i cui principî non derivano piú dall'oggettività della natura stessa, ma dall'interiorità soggettiva della co-

[1] E. R. GOODENOUGH, *An Introduction to Philo Judaeus*, New Haven, Yale Univers. Press, 1940.

scienza che oscilla tra il sentimento del peccato e la speranza della liberazione.

Tuttavia i tratti caratteristici della coscienza morale nella teoria filoniana hanno antecedenti greci accanto a quelli ebraici, a cominciare dal primo tratto che il Bréhier mette in rilievo. « La conscience morale est, chez Philon, inséparable de la conscience mystique, c'est-à-dire du sentiment de fusion avec une réalité suprasensible.... la réalité divine.... Sur la nature de cette conscience Philon a une théorie à lui qui dérive de sa conception mystique. La conscience n'est en effet pour lui que la présence du divin dans l'âme. Elle n'est qu'un des multiples aspects du Logos de Dieu » (pp. 297, 301 sg.).

Ma un antecedente greco di tale interpretazione mistica della coscienza morale si era presentato con i pitagorici, la cui esigenza dell'esame di coscienza, come osservarono Delatte e Schuhl [1], significava conoscenza di se stessi conseguita mediante la conoscenza dell'essere divino che vive in noi e deve renderci possibile la purificazione spirituale. Il che (aggiungiamo) esprimeva Epicarmo (B 23 Diels) dicendo: « nulla sfugge alla divinità; questo tu devi conoscere. La stessa è spettatrice di noi, e nulla è inaccessibile a Dio » [2]. Epicarmo appunto era (con Euripide, come osserva Bréhier, p. 300) uno dei poeti sulle cui citazioni Filone si appoggiava per le sue teorie del peccato e del rimorso; e sullo stesso Epicarmo avrebbe potuto pertanto appoggiarsi anche per la concezione della presenza del divino nella coscienza, per la quale il peccato appare ai suoi occhi come un prodotto della volontà cattiva, che si allontana

[1] DELATTE, *Études sur la littér. pythag.*, p. 69; SCHUHL, *Essai sur la form. de la pensée grecque*, p. 251.

[2] Come ho notato precedentemente, poteva forse influire su Epicarmo, oltre la suggestione pitagorica, anche quella d'ERACLITO, B 16: « come potrebbe uno celarsi a quello che mai tramonta? ».

interiormente da Dio. Si può aggiungere che essenzialmente l'idea della coscienza morale che si delinea in Filone, come ineliminabile presenza del divino, che produce il rimorso nel malvagio, era stata intravista anche dai primi tragici, quando personificavano il rimorso nella Erinni persecutrice e tormentatrice del colpevole. In Euripide invece (l'altro poeta citato da Filone) il tormento interiore della coscienza colpevole era affermato per se stesso, prescindendo da quel vincolo con il divino immanente (cfr. *Oreste*, 227 sg.); ma in genere possiamo dire con Bréhier (p. 299 sg.) che le analisi psicologiche dei poeti tragici e della commedia di mezzo offrivano tracce delle idee di coscienza morale e di rimorso. Solo, in base a tutto quanto si è osservato precedentemente, non si può ripetere con il Bréhier che tali tracce siano *le prime* che si trovano in Grecia, né che restino totalmente al margine della filosofia, perché invece hanno antecedenti e mantengono uno scambio costante di azioni e reazioni con la filosofia.

E neppure si può credere svincolata da ogni rapporto con la filosofia l'affermazione della coscienza morale che Bréhier ricorda in Polibio (XVIII, 43, 13) come derivante, secondo Wunderer, da un poeta della commedia di mezzo; e neppure (aggiungiamo) si può considerare priva di ogni vincolo con la filosofia l'analoga affermazione precedente che troviamo nello pseudo Isocrate *Ad Demonicum*. La riflessione di questi moralisti popolari si sviluppa contemporanea a quella dei filosofi; ma le due non sono linee parallele prive di ogni contatto o incrocio reciproco, bensí esercitano sempre e ricevono reciprocamente influssi. E un esempio di tale scambio di influssi appare precisamente nella corrispondenza tra il testo di Polibio e i due testi di Filone, che lo stesso Bréhier mette in rilievo e spiega mediante la provenienza dell'uno e degli altri da una fonte comune.

Il testo di Polibio dice: « nessuno, dunque, è un testimone tanto temibile o un accusatore tanto implacabile quanto la coscienza che vive nell'anima di ciascuno ». E Filone (*De decalogo*): « L'esaminatore interno (ἔλεγχος) connaturale e convivente in ciascuna anima, usando sempre una natura odiatrice della malvagità e amica della verità, è lui stesso insieme accusatore e giudice ». E in un altro testo (*quod deterius potiori insidiari soleat*, 23): « tale uomo che vive nell'anima di ciascuno a volte si trova governatore e re e a volte assume la parte di testimone e di accusatore, e occultamente ci rimprovera dall'interno.... assoggettandoci con i freni della coscienza » [1].

La menzione dell'« esaminatore interno » (*De decalogo*) ci rimanda chiaramente alla pratica dell'esame di coscienza che proveniva dai pitagorici e si era introdotta nell'epoca postaristotelica (come abbiamo visto) tanto nella scuola epicurea quanto in quella stoica. Il che stabilisce una continuità tra Filone e la filosofia greca precedente, alla quale devono supporsi vincolate in modo analogo le riflessioni morali di Polibio e le sue fonti. Manca bensí in Epicuro (come già in Euripide) la connessione, che Filone invece afferma, tra la coscienza morale e la presenza di Dio nell'anima dello stesso peccatore; ma si può discutere se tale svincolamento caratterizzasse anche gli stoici, posto che essi ponevano l'egemonico individuale in relazione con il Logos universale divino.

In tutti i modi si possono distinguere nella filosofia

---

[1] Il problema della coscienza in Filone nei suoi rapporti con la dichiarazione di Polibio e con le dottrine etiche degli stoici, dai Sestii a Seneca, è stato recentemente esaminato piú profondamente da MAX POHLENZ, *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, 1948-49, I, 317; II, 158, che lo aveva considerato già in una nota del suo *Philon von Alex.* (*N.G.G.*, 1942, p. 466) e nel suo *Der Hellenische Mensch*, 1946, p. 344 sgg.

greca anteriore a Filone due interpretazioni differenti della coscienza morale: una che la concepisce quale presenza di Dio nell'anima, come appare in Epicarmo per suggestione pitagorica, e forse già in Eraclito [1]; e l'altra che l'intende come risultato di un processo educativo che si realizza nella pratica costante dell'esame interiore. Vero è che in questo secondo caso il processo educativo ha il suo punto di partenza e il suo stimolo costante nell'influsso del maestro; ma non si può dire, secondo il rimprovero che il Bréhier (pag. 301) rivolge a tutto lo stoicismo anteriore a Filone, che in tal modo il giudice della condotta resti sempre esteriore alla coscienza individuale, nella persona del sapiente che esorta, consiglia, consola e rimprovera; perché anzi il modello e giudice degli stoici, come quello degli epicurei, è una presenza ideale, un *come se*, interiore alla coscienza dell'educando [2]. E l'osservazione con la quale il Bréhier vuole confermare l'esteriorità del giudice morale in tutto lo stoicismo antico e medio, cioè che Seneca poi si vede obbligato a cercare in Epicuro una massima che esprima il compito della coscienza morale (*notitia peccati est initium salutis*) non tiene conto del fatto che lo stesso

---

[1] Eraclito può esser stato la prima fonte dell'idea filoniana del λόγος-ἔλεγχος (il logos divino che si manifesta come coscienza morale nell'uomo: cfr. *Quaest. in Genes.* IV, 62, 295; *Quod Deus sit immutab.* 182), con la sua teoria del logos individuale che è parte dell'universale, e con la sua affermazione dell'impossibilità che qualcuno si celi «a ciò che mai tramonta» (B 16), che CLEMENTE (*Paedag.* II, 99, 5) interpreta appunto nello stesso senso di ISAIA, 29, 15, cioè dell'impossibilità di occultare a Dio i propositi piú segreti.

[2] Osserva BRÉHIER che in Filone l'uomo trova in se stesso i consigli, le esortazioni, i rimproveri che gli stoici attribuiscono alla voce esterna del savio: «même si le sage, en présence du pécheur, se taît par bienveillance, sa conscience lui reprochera d'avoir fait le mal» (*Quaest. in Genes.* IV, 202, 406; WENDLAND, 87). Tuttavia nell'etica epicurea e stoica la voce del sapiente, divenuta interiore all'anima, non tace mai per benevolenza, ma fa udire la sua riprovazione sempre.

Seneca, nella sua *Epist.* 97, dove cita Epicuro per l'idea della paura che tormenta la coscienza del colpevole, aggiunge come complemento stoico (*sectae nostrae*) che il primo tormento consiste nella coscienza di aver peccato.

Certamente nella filosofia anteriore a Filone il problema della coscienza morale e del pentimento non ci appare trattato con l'ampiezza che ci si mostra nelle opere di Filone stesso; e ciò non dipende solo dal fatto che ci sono giunte in forma frammentaria le opere dei filosofi postaristotelici. Infatti la stessa impostazione del problema assume nella dottrina di Filone una posizione centrale che non aveva raggiunto nell'etica anteriore; e ispira tutta la concezione dialettica del progresso morale umano, i cui momenti Filone personifica in Enos (speranza), Enoch (pentimento) e Noè (giustizia), triade che si completa con l'altra superiore (Abraham = educazione, Isaac = natura, Jacob = ascetismo e perfezione) che nel suo complesso, come osserva Bréhier (p. 309 sg.), significa la consacrazione a Dio ossia la pietà superiore alla giustizia.

La descrizione del processo del pentimento e dei suoi momenti, gradi e forme, che Filone presenta in molti luoghi di molte delle sue opere [1], dimostra l'importanza centrale che questa manifestazione della coscienza morale acquista nella sua religiosità mistica. Nessuno dei filosofi precedenti gli si può paragonare sotto questo rispetto. Per Filone il pentimento tormenta sempre la coscienza del malvagio, che anche quando presenta un aspetto esteriore sorridente, si sente nella sua interiorità flagellato dal terrore dei castighi divini che l'attendono.

[1] *Quaest. in Genes., De confus. ling., De execrat., De Abrah., De congressu erud. gratia, De fuga, De praem. et poen., De poenit., De somn., Quaest. in Exod., Quod Deus sit immut., Legum alleg., De mutat. nomin.*, etc.; v. l'indicazione dei luoghi in BRÉHIER, op. cit., 302-310.

Ma lo stesso pentimento, nonostante gli ostacoli che gli si oppongono, le incertezze e le possibili ricadute passeggere del colpevole (diverse dalle ricadute incurabili che provengono dalla cattiva volontà deliberata, la quale immerge il colpevole nell'abisso del Tartaro), può arrivare ad essere vero e definitivo nel suo grado piú alto; e allora ottiene il perdono di Dio e la remissione dei peccati; e cancellando la vita antica produce la rinascita ad una vita nuova. Tanto profondo è questo processo di rinnovazione secondo il concetto di Filone, che egli si pone il problema se il pentito raggiunge un grado di purezza uguale a quello di chi non ha mai peccato; e solo per riservare a Dio e all'uomo divino l'assenza totale di peccato, afferma che il penitente è il « fratello minore » della perfezione, perché nella sua anima resta sempre qualche impronta o cicatrice delle vecchie colpe.

Ma il pentimento morale nella sua filosofia religiosa, dove il peccato costituisce un allontanamento da Dio, si identifica in parte con la conversione e l'iniziazione religiose, e perciò (come nota Bréhier) la promessa di redenzione data al penitente si ricollega al proselitismo ebraico dell'epoca; e, come ricorda Wolfson (*Philo*, II, 258), Rabbi Abbahu di Cesarea, opponendosi a Filone, pone il penitente piú in alto del giusto perfetto che non ha mai peccato. Questo punto di vista però non era necessariamente connesso al proselitismo religioso; e può infatti ricordarci quello di Antifonte sofista (al quale si oppone Platone in *Rep.* 408 d-409 c), il quale vedeva nell'esperienza del peccato una « conditio sine qua non » per il conseguimento della saggezza; il che dimostra che il problema discusso da Filone e da Rabbi Abbahu non era proprietà esclusiva della riflessione etico-religiosa ebraica, alla cui tradizione (come osserva Wolfson, II, 256) apparteneva pure in modo indubbio.

In Filone, come nella tradizione che dai pitagorici arrivava fino agli epicurei e agli stoici, il pentimento era connesso alla pratica della confessione dei peccati; ma mentre Epicuro e gli stoici avevano delineato un processo di interiorizzazione progressiva, che dalla confessione esteriore, fatta al maestro *salvatore*, passava ad un esame di coscienza che era una confessione puramente interiore a se stessi, Filone considera la confessione interiore, rivolta a Dio presente sempre nella coscienza, come un atto immediato e come il primo inizio del pentimento; e distingue da essa come posteriore la « confessio linguarum » (*De praem. et poen.* 28, 163), espressa alla presenza di tutti tra pianti e sospiri (*Quaest. in Genes.* IV, 233, 241; *Quaest. in Exod.* I, 15, 458 sg.); ma egli, come mette in rilievo il Bréhier, nel luogo indicato di *Quaestiones in Exodum*, esprime la sua preferenza per la confessione interiore: « il vero penitente deve purgare il suo spirito senz'essere visto e senza ostentazione ». Dove può esserci un influsso della critica di Menandro (cfr. framm. 544 Kock) contro il costume orientale (dei Sirî), critica che si ripercuote piú tardi nel *De superstitione* di Plutarco, quando quel costume si è propagato in occidente.

Riassumendo, se non possiamo aderire all'affermazione del Bréhier, che l'etica di Filone sia la *prima* morale della coscienza, dobbiamo senza riserve riconoscere con lui che essa è essenzialmente una morale della coscienza, che non cerca il suo fondamento in una teoria del cosmo e del posto dell'uomo in esso, ma nei sentimenti interiori della coscienza, i cui poli sono da un lato il timore del castigo e il rimorso, dall'altro la gioia della liberazione. E anche dobbiamo convenire con Bréhier su un altro punto, cioè che, attribuendo i sentimenti suddetti ad un intervento divino, Filone si allontana dall'umanesimo caratteristico dell'etica antica,

che considerava la moralità come attuazione dello stesso compito dell'uomo (cfr. Bréhier, p. 310).

h) *Gli stoici romani e l'esigenza di superamento — Seneca: l'imitazione di Dio, bontà e amore — Antinomia di bontà e malvagità — Coscienza del dovere e del peccato — Umiltà e carità.*

Ma questo allontanamento, vincolato alla religiosità filoniana, che faceva attribuire a grazia divina e intervento di Dio ogni perfezione (conoscitiva o morale) conseguita dall'uomo, non si ripercuote sugli sviluppi posteriori dell'etica antica, nonostante l'influenza che può aver esercitato su di essi l'accentuazione filoniana dell'importanza centrale della coscienza morale. L'affermazione di questa coscienza continua ad essere considerata, dagli stoici dell'epoca imperiale posteriori a Filone, come il risultato di un processo formativo di educazione, nella cui concezione diminuisce progressivamente la parte dell'autorità esteriore (del maestro), da cui partivano Epicuro e i primi stoici, e va accentuandosi il carattere di creazione interiore, che già essi avevano intravisto, esigendo la presenza ideale di un modello e giudice della condotta nell'intimità dello spirito. Per questo carattere di creazione interiore, il modello e giudice ideale, che sboccia dalla vita intima della coscienza, appare agli stoici dell'età imperiale (Seneca, Epitteto e Marco Aurelio) caratterizzato dal tratto proprio della vita spirituale, che è, come dice Marco Aurelio (*A se stesso*, VII, 59), « una sorgente perenne, che fluisce senza esaurirsi mai », e pertanto è un rinnovamento incessante e un superamento continuo di se stessa. Vale a dire, l'ideale vivente nello spirito non può essere statico, ma essenzialmente dinamico, e deve generare, in luogo di uno sforzo di pura imitazione di un modello dato, un conato costante

di perfezionamento di questo stesso ideale che si va creando.

Questa esigenza di superamento continuo ispirava e orientava già anteriormente l'esame di coscienza praticato da Sestio, che, riallacciandosi ad una tradizione socratica, sostituiva il carattere essenzialmente negativo e statico dell'esame pitagorico (indagine delle eventuali mancanze e violazioni della legge morale commesse nella giornata) con un carattere eminentemente dinamico e positivo, che non indagava i mali e i vizî in cui uno fosse incorso, ma quelli di cui si fosse curato, per verificare in che cosa si fosse fatto migliore. Anche Seneca pertanto, che nel suo scritto *De ira* (III, 36, 1-3) dichiara di aver adottato per se stesso la pratica costante di quell'esame insegnato da Sestio, dicendo che ogni notte passa in rassegna tutte le sue azioni e parole del giorno, senza ometterne alcuna, per giudicarle e rimproverarsi ogni mancanza o perdonarsela alla condizione di non ricadere [1], doveva considerare le mancanze non solo in relazione alla pura esigenza di rettitudine e giustizia, ma ancor piú a quella di perfezionamento e superamento, come appare dalle sue lettere dove insiste sulla necessità di farsi ogni giorno migliore (*Epist.* 5, 1-2; *Epist.* 7, 8; *Epist.* 16), riponendo in ciò l'essenza della moralità.

Piú chiaramente poi Epitteto fa vedere che il perfezionamento morale, che è realizzazione dell'ideale creato dalla coscienza, implica un affinamento progressivo dell'ideale stesso. Infatti non si accontenta di dire: « configura per te stesso un ideale e una figura, ai quali dovrai attenerti d'ora in avanti, sia praticando con te stesso, sia trattando con le persone » (*Manuale*, 33); ma esprime la necessità che questo ideale, creato dalla coscienza

[1] « Vide ne istud amplius facias, nunc tibi ignosco » dice Seneca a se stesso, riconoscendo i suoi errori e pentendosene (*De ira*, III, 36, 4).

morale, vada elevandosi e perfezionandosi senza posa. « Comincia, dunque, da ora a studiare il modo di vivere come un uomo perfetto *e che aumenta costantemente in virtú*, e tutto ciò che ti paia essere il migliore, stabiliscilo come legge inviolabile » (*Manuale*, 51).

Questa esigenza di elevazione illimitata, dunque, da un lato implica un intervento attivo e continuo della volontà buona, dall'altro non può piú inquadrarsi nella virtú che Platone e Aristotele consideravano perfetta — la giustizia — ma ha bisogno di un orizzonte infinito, quale può essere offerto solo dall'ispirazione dell'amore indicata già da Panezio e Posidonio. Circa il primo di questi due punti possiamo ripetere con A. de Bovis [1] che per Seneca è buono l'uomo che ha *bona mens*, cioè *bona voluntas* (*Epist.* 16, 1); ma dobbiamo aggiungere che la « volontà buona », per lui, non dev'essere solo impulso momentaneo e saltuario (*impetus*), ma deve perseverare continuamente e costantemente, fino a convertirsi in « mente buona », cioè in « abito », che non ammette piú la possibilità di impulsi contrari: « Perseverandum est et assiduo studio robur addendum, donec *bona mens* sit quod *bona voluntas* est.... Contine illum (impetum animi tui) et constitue, ut *habitus* fiat quod est *impetus* » (*Epist.* 16, cit.). Cosí Seneca accentua la funzione essenziale della volontà e mette in evidenza che da essa dipende il valore morale delle azioni umane. Allo stesso modo che « turpior volentium culpa est » (*Epist.* 95), cosí « omne honestum voluntarium est »; ciò che si fa malvolentieri (*invitus*) o per costrizione (*coactus*) non è buono (*Epist.* 66, 16); buono è solo ciò che include la piena adesione e la cooperazione totale della volontà: « nihil honeste fit nisi cui *totus animus* incubuit et affluit » (*Epist.* 82, 18); « actio recta non erit

[1] *La sagesse de Sénèque*, Paris, 1948, p. 78 sg.

nisi recta fuerit voluntas: ab hac enim est actio» (*Epist.* 95). Il che significa al tempo stesso che, per Seneca, come la volontà cattiva rende piú grave e vergognosa la colpa, cosí la volontà buona non solo è condizione necessaria, ma anche sufficiente per il perfezionamento morale del soggetto e il conseguimento della qualità di « buono ».

Da sé ciascuno deve trarre l'energia per acquistare la virtú (*De tranq. an.* 2, 2), cioè per vincere ogni cattiva propensione della sua natura e portare se stesso alla perfezione per una via che senza dubbio non è facile né piana, ma che esige lotta e sforzo di liberazione (« ad sapientiam se non perduxit, sed extraxit »: *Epist.* 80, 4). Sotto questo aspetto Seneca e lo stoicismo dell'epoca imperiale continuano una tradizione che proviene da Democrito, il quale aveva proclamato che ciò che è buono veramente è la volontà buona; però al tempo stesso raccolgono anche un'eredità aristotelica considerando la volontà cattiva come ciò che è cattivo veramente, e giudicando che l'intenzione malvagia, come è necessaria per costituire la colpa nelle azioni umane, cosí è sufficiente a ciò anche quando non sia accompagnata dalla sua traduzione in atto. Su ciò tornerò piú avanti a proposito della coscienza del peccato e del problema della sua interpretazione, nell'etica di Seneca, come colpa (della volontà) o come errore (dell'intelletto).

Quanto all'altro punto citato — dell'insufficienza della giustizia per rappresentare la virtú perfetta in un'etica che esige la progressiva elevazione dell'ideale — gli stoici romani erano stati preceduti da Filone che, come abbiamo visto, poneva al di sopra della triade dialettica di speranza, pentimento e giustizia, la seconda triade morale, che nel suo insieme significava la pietà superiore alla giustizia; e inoltre affermava l'esigenza di superare la giustizia, proclamando l'obbligo morale di

non limitarsi a non far danno al nemico, ma di essergli benefico (*Quaest. in Exod.* II, 11; Wendland, 96). Ma questa esigenza filoniana, osserva il Bréhier (op. cit., p. 253), era di provenienza stoica, derivando dall'idea stoica della fraternità universale (*Quaest. in Genes.* II, 60, 144); di modo che (aggiungiamo) Seneca poteva trarla direttamente dalle tradizioni della sua scuola [1].

Ma la sua somiglianza con Filone, derivante dalla religiosità manifesta in entrambi, che li vincola ad orientamenti tradizionali del misticismo, comprende anche l'idea della presenza di Dio nell'intimità della coscienza umana, che poi anche Epitteto torna ad affermare. « Prope est a te Deus, tecum est, intus est », dice Seneca (*Epist.* 41, 1); ed Epitteto: « quand'anche abbiate chiuso le porte ed oscurato la casa, ricordate che non potete dire che vi trovate soli, perché non lo siete, in quanto Dio si trova nel nostro interiore e nella nostra anima » (Arriano, *Dissert.*, I, 14, 13 sg.). Da questo principio Epitteto deduce che se l'uomo si conforma degnamente alla sua riconosciuta nascita da Dio, « padre degli uomini e degli dèi », « niente di ignobile o meschino sarà da lui desiderato » (*ibid.*, I, 3, 1 sg.). Ma già Seneca deduceva dallo stesso principio conclusioni piú sviluppate. Proclama, da un lato, la reciproca dipendenza tra la bontà umana e la presenza di Dio nell'anima (« bonus vir

[1] Un'ispirazione d'amore sembra esser venuta a Seneca anche dall'esigenza per la quale già Socrate vincolava l'elevazione spirituale propria con quella del prossimo nello sforzo solidale del perfezionamento mutuo (cfr. SENOFONTE, *Memor.* I, 6, e IV, 8). Afferma infatti Seneca un'esigenza intima di far partecipare gli altri alla propria acquisizione dei beni spirituali: « ego vero... aliquid gaudeo discere ut doceam; nec me ulla res delectabit, licet eximia et salutaris, quam mihi uni sciturus sim » (*Epist.* 6). E reclama lo scambio reciproco dell'influsso perfezionatore: « cum his versare, qui te meliorem facturi sunt; illos admitte, quos tu potes facere meliores. Mutuo ista fiunt; et homines, dum docent, discunt » (*Epist.* 7). Cosí la coscienza della solidarietà fonda un senso d'amore mutuo tra gli uomini.

sine Deo nemo est », dice in *Epist.* 41, 2; ma, reciprocamente, lo spirito umano « nisi purus ac sanctus est, Deum non capit », aggiunge la *Epist.* 87); e, dall'altro lato, afferma tanto il vincolo della coscienza morale con l'immanenza di Dio, già affermata da Filone e da anteriori rappresentanti del misticismo greco, quanto l'esigenza dell'amore che perdona le offese e dispensa benefici a tutti. Così Seneca cerca nell'imitazione di Dio e nella volontà buona e pia il vero culto della divinità.

« Bisogna vivere come se fossimo sempre in pubblico e pensare come se qualcuno ci potesse guardare fin nel fondo del nostro cuore. Alcuno invero può fare ciò », vale a dire Dio. « Quid enim prodest ab homine aliquid esse secretum? Nihil Deo clausum est. Interest animis nostris et cogitationibus nostris intervenit: sic intervenit, dico, tamquam aliquando discedat » [1]. Pertanto non importa che il colpevole occulti il suo misfatto agli uomini: « patemus Deo » [2], testimone e giudice di ogni azione e di ogni pensiero nostro [3].

Certamente questa presenza di Dio nella coscienza si configura altre volte in Seneca puramente e semplicemente come vigilanza ineludibile della stessa coscienza dell'uomo, la quale rende inutile e senza senso ogni sforzo del colpevole per nascondere i suoi peccati. A che serve celare le proprie azioni ad altri testimoni, quando uno non può nasconderle mai al testimone ineliminabile

---

[1] *Epist.* 83, 1. Cfr. il problema analogo in FILONE, *Legum alleg.* I, 4-7: l'onnipresenza di Dio non ammette mai un vero allontanamento nostro da Lui, ma solo uno sviamento del nostro spirito e della nostra volontà in un'altra direzione. Così per Seneca Dio non si allontana mai, di modo che non è proprio dire: interviene, perché è sempre presente.

[2] Fr. 24; in LATTANZIO, *Divinae institutiones*, VI, 24, 11.

[3] Cfr. *Epist.* 102, 29: « deos rerum omnium testes »; e il fr. in LATTANZIO, *Institutiones*, I, 5, 26, che evoca « auctoritatem et maiestatem iudicis tui », che è il Dio degli dèi (« deorum omnium dei »). Altri luoghi analoghi cita A. DE BOVIS, *La sagesse de Sénèque*, p. 219.

della propria coscienza? Se si tratta di azioni rette, non c'è motivo per occultarle a nessuno; ma se sono vergognose, che importa che rimangano sconosciute agli altri, quando non possono sfuggire al testimone essenziale che ciascuno porta nel suo intimo? « Si honesta sunt quae facis, omnes sciant; si turpia, qui refert neminem scire, cum tu scias? O te miserum, si contemnis hunc testem » (*Epist.* 43). Il disprezzo del teste interiore significa un dominio persistente del peccato sull'anima; altrimenti chi confessa il suo peccato a se stesso non esita a confessarlo agli altri, e la sua confessione è indizio di salvezza della sua anima, come la narrazione del sogno significa che uno già si è destato. « Quare vitia sua nemo confitetur? quia etiam nunc in illis est. Sommium narrare vigilantis est, et vitia sua confiteri sanitatis indicium est » (*Epist.* 53).

Ma piú frequentemente questo stesso concetto di salvezza spirituale si esprime in Seneca in relazione all'idea mistica della presenza di Dio nella coscienza. Il vincolo con le credenze religiose dà un piú profondo significato alla pratica ascetica dell'esame di coscienza, che Seneca predica e compie come mezzo della vera conoscenza di sé e via della salvezza. E ancor piú s'approfondisce, in tale connessione, l'esigenza della carità e dell'amore, che Seneca reclama dagli uomini come imitazione di Dio, il quale non solo ha animo di padre e amore intenso per gli uomini dabbene [1], ma non vuole neppure punire i malvagi [2] e continua sempre a concedere benefici a tutti.

La bontà e l'amore, dunque, finiscono per vincere la

---

[1] Cfr. *De provid.* I, 5; *De benef.* I, 1, 9; IV, 3, 3; VII, 31, 4; *Epist.* 95, 48.

[2] *De ira*, II, 27, 1; *De benef.* VII, 31, 4. Tuttavia in altri luoghi Seneca ammette che gli dèi a volte castighino, ancorché con molta benevolenza, e a volte con apparenza di benefici (*Epist.* 95, 50; *De benef.* IV, 32, 1; *De provid.* IV, 7).

malvagità e l'odio. « Vicit malos pertinax bonitas, nec quisquam tam duri infestique adversus diligenda animi est, ut etiam in iniuria bonos non amet.... Quid faciam? Quod Di, omnium rerum optimi auctores, qui beneficia ignoranti dare incipiunt, ingratis perseverant.... more optimorum parentum.... Imitemur illos: demus, etiam si multa in inritum data sunt; demus nihilominus aliis, demus ipsis, apud quos iactura facta est.... Ingratus est: non mihi fecit iniuriam, sed sibi; ego beneficio meo cum darem usus sum; nec ideo pigrius dabo, sed diligentius.... Non est magni animi dare et perdere; hoc est magni animi: perdere et dare » (*De benef.* VII, 31 sg.).

In ciò consiste per Seneca la « recta et pia voluntas » che costituisce il vero culto reso alla divinità (*De benef.* I, 63): « bonus esto. Satis illos (deos) coluit quisquis imitatus est » (*Epist.* 95, 50). L'imitazione di Dio esige che si estingua con la concessione del beneficio la forza dell'ingiuria ricevuta (*Epist.* 81, 7), e che non solo si conceda il beneficio, ma che inoltre si amino i beneficati (« non tantum des oportet beneficia, sed ames »: *De benef.* II, 11, 5) e che si perdoni agli offensori, per meritare noi stessi l'assoluzione dei nostri peccati (« ut absolvaris, ignosce »: *De benef.* VII, 28, 3).

Cosí il vecchio ideale della giustizia (retribuzione uguale o proporzionale) resta ampiamente superato nell'allargamento dell'orizzonte morale che è conseguenza della concezione dell'ideale etico come creazione della coscienza, animata da un'esigenza progressiva d'elevazione e perfezionamento. L'affermazione dell'amore verso tutta l'umanità e della carità universale raggiunge una espressione assai eloquente nelle parole con le quali Seneca dichiara questa estensione dell'orizzonte etico.

« Come ci comporteremo con gli uomini? che precetti daremo? di non spargere il sangue umano? Quanto poco è non danneggiare chi dovevi aiutare!... Tendere la mano

al naufrago, indicare la via a chi si è smarrito, dividere il pane con l'affamato? Per dire tutto ciò che dev'essere fatto ed evitato.... ecco una formula del dovere dell'uomo: tutto ciò che vedi, che abbraccia il divino e l'umano, è tutto unità; noi tutti siamo membri di un gran corpo. La natura ci generò parenti, dandoci una stessa origine e uno stesso fine. Essa ci generò un mutuo amore.... Per la sua legge è piú misero fare il male che riceverlo. Per il suo ordine devono essere pronte le mani per aiutare. E quel verso: " Sono uomo e nulla d'umano considero estraneo a me ", dobbiamo averlo nel cuore e sul labbro » [1].

Si parla qui ancora di natura, ma la sua voce non arriva all'uomo dal di fuori, bensí si fa udire nell'interno del suo spirito, come imperativo categorico della sua stessa coscienza morale, connesso (come nelle concezioni mistiche, espresse da Epicarmo, fr. 23 Diels, fino a Filone) con l'immanenza di Dio nell'anima.

Quanto al potere di questo imperativo e della volontà umana, A. de Bovis [2] ha visto in Seneca una doppia antinomia. Da un lato Seneca afferma che la volontà buona è sufficiente (oltre che necessaria) per realizzare lo sforzo d'autoperfezionamento e d'autoelevazione [3]; dall'altro dichiara che nessuno ha per se stesso forza sufficiente per elevarsi, ma ha bisogno che qualcuno gli offra la mano e lo tragga verso l'alto (*Epist.* 52, 2). Ma questa prima oscillazione si spiega ricordando che, nonostante l'affermata presenza di Dio nella coscienza, Seneca, con tutta la tradizione stoica (ed epicurea), considera la formazione della coscienza morale,

---

[1] *Epist.* 95, 51-53; il verso è di TERENZIO, *Heautontimoroumenos*, 77. Cfr. nella stessa *Epist.* 95, 33: « Homo res sacra homini ». *De ira*, I, 5, 2; II, 31, 7; III, 5, 6: « Homo in adiutorium mutuum genitus est ».

[2] *La sagesse de Sénèque*, pp. 48-58, 60-67.

[3] *De tranquill. animi*, II, 2; *Epist.* 80, 4; 116, 7.

nella sua funzione di testimone e giudice interiore, come un processo educativo cui abbisogna l'intervento del maestro orientatore e stimolatore dell'energia volontaria del discepolo. Tuttavia questo intervento non darebbe risultato se non trovasse una capacità ed una disposizione naturali adatte a ricevere il suo influsso benefico.

Ma — e qui ci imbattiamo nell'altra antinomia — vi sono pure influssi malefici nella vita e nei rapporti con gli altri; e la facilità, con cui tali influssi riescono ad esercitare la loro azione nefasta, sembra a Seneca che implichi anche nell'anima una disposizione favorevole per riceverli. Così da un lato Seneca dichiara che la natura ci creò magnanimi, dandoci uno spirito fiero e nobile, che non cerca la via piú sicura, ma la piú onesta (*Epist.* 104, 28); dall'altro parla di « malignitas naturae » (*Epist.* 52, 6), dice che « ad deteriora faciles sumus », perché non manca mai una guida o un compagno per la via del male, e anche senza quelli le cose procedono in modo che andiamo verso il vizio non solo per una pendenza (*pronum*), ma a precipizio (*praeceps*: cfr. *Epist.* 97, 10; *Quaest. natur.* III, 30, 8).

Le descrizioni vivaci della malvagità e perfidia degli uomini, che fanno il male per il gusto di farlo, peggiori delle bestie feroci che assaltano solo per fame o per paura, tornano con insistenza in *De ira*, in *De beneficiis* e nelle *Epistulae* di Seneca; ma nonostante ciò, non possiamo dire con il Marchesi (nel suo bel *Seneca*, p. 257 sgg.) che Seneca trasse dalle sue esperienze sociali « una sola conclusione che mantenne sempre invariata: che la società è un consorzio di malfattori », e che « noi siamo cattivi, fummo e saremo sempre cattivi ». Lo stesso Marchesi mette in rilievo opportunamente che Seneca non è un pessimista, e che anche quando mostra di disperare dell'umanità, non dispera del bene che si può fare all'umanità con la predicazione

dell'amore e della bontà ostinata, che vince ogni malvagità (cfr. p. 263 sgg.). In conclusione il Marchesi, già prima di A. de Bovis, riconobbe in Seneca l'antinomia tra l'idea della bontà naturale dell'uomo e quella della sua naturale malvagità.

Tuttavia anche questa antinomia ha la sua spiegazione nella dichiarata *quasi naturalità* della generazione delle passioni. « Quis negat omnes affectus a quodam quasi naturali fluere principio? » (*Epist.* 116, 3). Certo in un'altra lettera Seneca rappresenta la natura affermante di averci generati puri da passioni, estranei al timore, alla superstizione, alla perfidia e altre simili calamità (*Epist.* 22, 15); ma questa contradizione apparente può trovare la sua spiegazione in due elementi cooperanti: 1) la distinzione delle età che già Filone, per influsso di idee peripatetiche, come notò il Bréhier (*Les idées philos. et relig. de Philon*, p. 308) [1], faceva coincidere con i cambiamenti etici dell'uomo, che erano per lui: *a*) nativa neutralità morale, *b*) sorgere dei vizî, *c*) guarigione, *d*) virtú piena; 2) il conflitto tra l'uomo interiore, creato buono dalla natura o da dio, e gli influssi esteriori a cui lo sottomettono la libertà e la debolezza del suo volere, che può essere trascinato verso il vizio da cattivi compagni o dall'influenza delle cose, se non trova la forza sufficiente per resistere sia in se stesso sia nell'aiuto dei buoni.

Perciò Seneca riconosce alla natura il diritto di rimproverare l'uomo che è divenuto cattivo, per mancanza

[1] Tuttavia, la distinzione di quattro « età divise » nella vita dell'uomo era di derivazione pitagorica (cfr. A. ROSTAGNI, *Il verbo di Pitagora*, Torino, 1924, cap. V) e, come appare da Aristosseno (il pitagorico discepolo anche d'Aristotele) e da GIAMBLICO, *Vita Pyth.* 200 sgg. (v. le citazioni di entrambi in DIELS-KRANZ, *Fragm. d. Vorsokr.*, 58 D, n. 4 e n. 8) era messa in rapporto dagli stessi pitagorici con il problema etico-educativo. In parte questa idea del rapporto tra le età e le fasi della moralità si ripercuote poi anche in PLUTARCO, *De recta ratione audiendi*, cap. I.

d'energia volitiva interiore e d'aiuto altrui contro tentazioni e passioni; e dichiara che generalmente « noi moriamo peggiori di quello che siamo nati, e la colpa è nostra, non della natura » (*Epist.* 22, 15); ma riconosce pure che, quando cooperano l'energia della volontà propria e i soccorsi di una buona guida educatrice, l'uomo che riesce a convertirsi in saggio, giunge alla fine a rendere la sua vita migliore di quella che ricevette (*Epist.* 93, 8; *De tranq. an.* 11, 2).

Insomma, la perfezione morale per Seneca, come per tutti gli stoici, è il risultato della confluenza di due fattori: la *bona voluntas* e il processo dell'educazione che la rafforzi, orienti e stimoli verso il bene. I due, insieme, sono i creatori della coscienza morale, la cui formazione naturalmente esige prove e lotte, che sono anche mezzo e via per la conoscenza di se stessi. « Opus est enim ad notitiam sui experimento » (*De provid.* 4, 3); per cui (come diceva già il filosofo cinico Demetrio, ammirato da Seneca), « nihil mihi videtur infelicius eo cui nihil unquam evenit adversi » (*ibid.*, 3, 3).

In Seneca però quest'ultima affermazione ha un significato diverso da quella del libro di Giobbe, con cui il de Bovis (op. cit., p. 195) la considera coincidente. Dicendo « fortunato è l'uomo che Dio castiga », Giobbe (5, 17) vuole affermare il vincolo tra l'afflizione del male presente e la speranza del bene futuro, l'uno e l'altro derivanti dall'onnipotenza divina alla quale egli s'affida in umiltà sottomessa e senza riserve. Seneca invece vede nelle prove e nelle avversità la via per la conoscenza di sé e per il rafforzamento della propria volontà, che debbono portare l'uomo al perfezionamento interiore, alla sapienza che è approfondimento e affinamento della coscienza morale. Ma in un altro luogo (*De provid.* 6, 3) aggiunge che le sofferenze dei buoni servono per insegnare agli altri come si devono accettare

le prove: « i buoni sono nati per servire d'esempio »; e questa idea può avvicinarci alla dichiarazione di Giobbe (fortunato l'uomo che Dio castiga), specie se la mettiamo in relazione con l'altra affermazione di Seneca, della vita presente come preparazione alla vita futura [1].

Tuttavia la preoccupazione principale di Seneca, a proposito delle prove che ciascun uomo deve affrontare, si riferisce al perfezionamento della coscienza morale per il quale appunto preconizza l'esercizio costante dell'esame interiore. Da questo esame può sorgere o la soddisfazione o lo scontento di sé: la prima come conseguenza della pratica del bene, il secondo come effetto della perpetrazione del male. Certamente non si deve praticare il bene solo in vista di quella soddisfazione intima (per quanto superiore a tutte le soddisfazioni esterne), né ci si deve astenere dal male solo per evitare lo scontento intimo e il rimorso (né tanto meno i castighi materiali esterni). Bene e male sono tali per se stessi, secondo Seneca. « Honestum per se bonum est.... Rerum honestarum pretium in ipsis est.... Honestum ob nullam aliam causam quam quia honestum sit coli debet » (*De benef.* IV, 1, 3; 16, 2). La virtú dev'essere praticata per se stessa ed è premio a se stessa. « Virtutum omnium pretium in ipsis est. Non enim exercentur ad praemium: recte facti fecisse merces est » (*Epist.* 81, 19; cfr. anche *Epist.* 93). « Interrogas quid petam ex virtute? Ipsam. Nihil habet melius, enim ipsa pretium sui est » (*De vita beata*, 9, 4).

---

[1] « Per has mortalis aevi moras illi meliori vitae longiorique proluditur. Quemadmodum novem mensibus tenet nos maternus uterus, et praeparat non sibi, sed illi loco in quem videmur emitti, iam idonei spiritum trahere et in aperto durare, sic per hoc spatium quod ab infantia patet in senectutem, in alium naturae maturescimur partum » (*Epist.* 102, 23).

La serenità e l'allegria interiore che nascono dalla virtú sono però solo la conseguenza, non l'essenza del bene: « sunt enim ista bona, sed consequentia summum bonum, non consummantia » (*De vita beata*, 15, 2); il bene (*honestum*) è un dovere per se stesso, un imperativo categorico, anche prescindendo dalla soddisfazione intima che viene dall'averlo adempiuto; ma senza dubbio l'approvazione della coscienza ci indica la via, ci rafforza contro le avversità, ci permette di disprezzare ogni apparenza esterna ed ogni opinione altrui sfavorevole quando la nostra coscienza è soddisfatta dalla nostra condotta. « Se non mi si permettesse d'esser riconoscente se non a patto di sembrare ingrato; se non potessi fare un beneficio se non sotto l'apparenza d'ingiuria, con tutta serenità procederei alla risoluzione onesta attraverso l'infamia. Nessuno mi sembra apprezzare di piú la virtú ed esserlesi consacrato di piú, di chi perdette la sua reputazione d'uomo dabbene per non perdere la testimonianza della sua coscienza » (*Epist.* 81, 20). Dobbiamo disprezzare la gloria ed obbedire all'imperativo della coscienza, non all'opinione altrui. « Soddisfacciamo la nostra coscienza e non preoccupiamoci della nostra reputazione; che questa sia cattiva, se è necessario, purché il suo scopo sia costituito dalle nostre buone azioni » (*De vita beata*, 20, 4; *De benef.* VI, 43, 3).

« Non vis esse iustus sine gloria? At, mehercules, saepe iustus esse debebis cum infamia » (*Epist.* 113, 32). Cosí la coscienza morale e il suo giudizio si rivelano come l'aiuto maggiore per la *bona voluntas*, che è la condizione essenziale per esser buono. « Quid tibi opus est ut sis bonus? Velle » (*Epist.* 80, 4); ma, come la volontà si anima mediante la fiducia e si scoraggia per la sfiducia in sé (*Epist.* 116, 7), cosí l'approvazione della coscienza risulta un elemento decisivo per perseverare sulla buona strada. Qui si ripercuote l'ampliamento dato

dagli stoici dell'epoca imperiale alla funzione che i pitagorici avevano attribuito all'esame di coscienza. Non si tratta piú solo del compito negativo di allontanare l'uomo dalla via del peccato; l'esigenza nuova e maggiore sta nello spingerlo positivamente in avanti per la strada del perfezionamento progressivo, e in ciò l'approvazione della coscienza svolge una funzione essenziale.

Il punto di partenza del processo di formazione della coscienza morale sta anche per Seneca, come per i primi stoici e per Epicuro, nella presenza interiore costante di un modello ideale, giudice della nostra condotta; ma avendo di mira l'acquisizione di una capacità personale di autodirezione, mediante la conversione del supposto giudizio altrui nell'effettivo giudizio proprio della coscienza. Il rispetto per il maestro, la vergogna di fronte a lui per ogni azione scorretta debbono convertirsi in rispetto di sé e vergogna davanti alla propria coscienza: cosí si compie il passaggio dall'eteronomia all'autonomia, che è la preoccupazione essenziale dell'etica postaristotelica. « Sic fac, inquit (Epicurus), omnia tamquam spectet Epicurus.... Hoc quidem longe magnificentius est sic vivere tamquam sub alicuius boni viri ac semper praesentis oculis.... Cum iam profeceris tantum ut sit tibi etiam tui reverentia, licebit dimittas paedagogum; interim aliquorum te auctoritate custodi.... dum te efficis eum cum quo peccare non audeas » (*Epist.* 25).

Convertire se stesso (cioè il compagno inseparabile di ciascuno) nella persona alla cui presenza non si osi peccare, significherebbe l'eliminazione di ogni capacità di peccare — e quindi di ogni coscienza del peccato — se potesse metter capo ad un termine finale il processo di perfezionamento che Seneca esige, come abbiamo detto, nella formazione della coscienza morale.

Tuttavia, in questo processo di perfezionamento incessante, la coscienza morale acquista una sensibilità

sempre piú delicata per le mancanze ed i peccati propri, riconoscendone l'esistenza dove prima non l'avvertiva; il che ispira all'uomo, già orgoglioso della sua giustizia e perfezione, un sentimento nuovo di umiltà e insieme di carità e indulgenza verso gli altri che peccano. Questa conclusione, che ricorda le sublimi parole dell'Evangelo: « Chi è senza peccato, scagli la prima pietra » (*Evang. secondo San Giovanni*, cap. VIII, 7), la troviamo espressa da Seneca [1]:

« Che medico s'irrita con gli infermi? che ragione assiste il buono per odiare quelli che peccano, quando è un errore che li spinge a tali delitti? Non è proprio di un uomo assennato odiare chi erri; poiché diversamente odierebbe se stesso. Pensi quante azioni compie contro il buon costume; quante di quelle che commise, chiedono perdono, e allora si sdegnerà con se stesso. Un giudice equanime, infatti, non pronuncia una sentenza differente nella causa propria e nell'altrui. Non si troverà nessuno, affermo, che possa assolvere se stesso e ciascuno si proclama innocente davanti ai testimoni, ma non davanti alla sua coscienza. Quanto piú umano è dimostrare un animo soave e paterno verso chi pecca, e non perseguitarlo, ma richiamarlo sulla buona via! Chi va errando per i campi per ignoranza della strada, è meglio portarlo sulla via giusta che scacciarlo.... Pertanto non occorre un castigo iracondo per reprimere i fuorviati e gli scellerati; poiché, essendo l'ira un crimine

---

[1] Tuttavia questa coincidenza parziale non significa in alcun modo un influsso esercitato dal cristianesimo su Seneca, che giustamente A. DE BOVIS (*La sagesse de Sénèque*, p. 24) chiama, d'accordo con A. F. FESTUGIÈRE e P. FABRE (*Le monde gréco-romain au temps de Notre Seigneur*, Paris, 1935, I, p. 175) « le symbole et le résumé de son temps » e « un des représentants les plus purs du paganisme antique ». Non si tratta infatti di un'azione subita da lui da parte dei dottori o dei credenti cristiani, ma delle sue disposizioni intime e dello sviluppo di principî e tendenze inerenti alla morale stoica.

spirituale, non deve correggere i peccati uno che pecca » (*De ira*, 14-15).

« Se vogliamo esser sempre giudici equanimi, anzitutto persuadiamoci che nessuno di noi si trova senza colpa; poiché il maggior risentimento nasce dall'opinione seguente: " io in nulla ho peccato, nulla feci ". Piuttosto, nulla vuoi confessare.... Chi è costui che si proclama innocente davanti a tutte le leggi? Anche quando sia cosí, quanto meschina innocenza è quella di esser buono rispetto alla legge! Quanto piú vasta è la norma morale di quella giuridica! quante cose esigono la pietà, l'umanità, la liberalità, la giustizia e la fede, che restano escluse dalle tavole della legge!... In certe cose siamo innocenti perché ci è mancato l'esito. Pensando a ciò, siamo piú equanimi con i colpevoli e crediamo a chi ci rimprovera.... Chiunque ricordi (i suoi peccati), potrà adirarsi tosto, se di fronte a ciascuna offesa dica a se stesso interiormente: " anch'io l'ho fatto ". Ma dove troverai un giudice tanto equanime?... I vizî altrui li abbiamo davanti ai nostri occhi, i nostri dietro le spalle.... Gran parte degli uomini non si adira con i peccati, ma con i peccatori. Ci renderà piú misurati l'osservarci nel nostro intimo, se ci interroghiamo cosí: Forse non abbiamo noi fatto qualcosa di simile? Non abbiamo mai peccato cosí? Possiamo noi condannare queste colpe? » (*De ira*, 28).

« Quanti accusatori sono esenti da colpa?... Tutti abbiamo peccato.... e peccheremo fino al termine della vita. E se qualcuno ha purificato la sua anima cosí perfettamente, che nulla piú possa turbarlo o farlo errare, tuttavia solo attraverso il peccato è giunto all'innocenza » (*De clementia*, I, 6).

In questi luoghi e in altri analoghi si parla di colpa e peccato e si parla di errore e ignoranza; il che ha posto agli interpreti del pensiero morale di Seneca un

problema: il concetto di peccato nella sua etica è quello di una malvagità che riguardi la volontà del colpevole, ovvero solo quello di un errore che concerna la *ratio* o intelligenza? Verso questa seconda interpretazione, che corrisponde alla caratteristica generale che a partire da Kierkegaard [1] si suole attribuire (già vedemmo quanto erroneamente) a tutto il paganesimo, sembrano portarci, secondo A. de Bovis (op. cit., p. 81 sgg.) nella loro maggioranza le dichiarazioni di Seneca: « le plus souvent, quand Sénèque touche à cette question, il décrit les actes mauvais comme des erreurs ». Vi sono (dice) due ragioni delle nostre colpe: o le false opinioni hanno generato la malizia nel nostro spirito, ovvero, se questo non è imbarazzato da false opinioni, ha un'inclinazione verso l'errore. Di modo che (conclude de Bovis) i misfatti proverrebbero tutti dall'errore; ma allora come si spiega il rimorso? « Voici l'explication qu'offre Sénèque.... Le remords est la preuve que la nature a horreur du crime; tous les criminels, même dans la sécurité, ont peur (*Epist.* 97, 15).... En résumé le *peccatum* est une erreur », per Seneca come per tutta l'antichità.

« Cependant les difficultés subsistent » (aggiunge de Bovis). Perché Seneca impiegherebbe continuamente termini come *culpa, turpitudo, peccatum*, se volesse dire solo: errore? Perché si indignerebbe per le vergogne

[1] De Bovis (op. cit., p. 82) cita un passo de *Le concept de l'angoisse* (Paris, Gallimard, p. 29): « Ici (dans le paganisme) pour la conscience morale, le péché était ce qu'était l'erreur pour la théorie de la connaissance ». Piú espressivo è il luogo di *Sygdommen til Doeden* (*Samlede Vaerker*, Copenaghen, 1920, V, 131) citato da P. Rossi (« Per una storia della storiografia socratica », in *Problemi di storiografia filosofica*, Milano, 1951, cfr. p. 103): « Se il peccato è ignoranza, non c'è nessun peccato... Ciò che differenzia il cristianesimo dal paganesimo è appunto il peccato, la dottrina del peccato; e perciò il cristianesimo pensa che né il paganesimo né l'uomo della natura conoscano cos'è il peccato, e crede che per intendere cos'è il peccato sia necessaria una rivelazione di Dio ».

della civiltà romana? Inoltre nel suo *Hercules furens* (1261 sg.) il protagonista, oppresso dai suoi delitti, dichiara di aver l'anima tanto contaminata, che solo la morte può offrirle una purificazione:

> Nemo polluto queat
> animo mederi: morte sanandum est scelus [1].

E nella tragedia *Agamennone* (verso 242 sgg.) Clitennestra parla della purificazione costituita dal pentimento: « Quem poenitet peccasse, paene est innocens » [2]. E per definire il « morbus animi », nella sua *Epist.* 75, 11, Seneca parla dell'ostinazione nel vizio (« iudicium in pravo pertinax »). Per tutto ciò de Bovis riconosce nella concezione del peccato, presentata da Seneca, un intervento evidente dell'elemento volontario, cosí che sembra essere incline alla conclusione della presenza di due concetti diversi del peccato in questo filosofo: come errore (involontario) dell'intelletto, e come colpa derivante dalla volontà cattiva.

Tuttavia mi sembra che si debba mettere in rilievo una distinzione importante nell'uso dei due concetti (d'errore e di colpa) da parte di Seneca. Quando egli si riferisce alla coscienza stessa del colpevole e al suo rimorso interno, il concetto che presenta è sempre di

---

[1] Seneca si differenzia in questo punto da Ovidio, che aveva dichiarato che la morte poteva, sí, cancellare il castigo, ma non la colpa: « ne non peccarim, mors quoque non faciet » (*Ex Ponto*, I, 1, 65 sg.). Ma la differenza viene dal fatto che Ovidio considera il peccato *in sé*, oggettivizzato, applicandogli il principio: « factum infectum fieri non potest »; Seneca invece considera la coscienza del peccatore, che solo nella morte può trovare il fine del suo tormento.

[2] In questa affermazione dell'azione purificatrice del pentimento, Seneca coincide con Filone, per il quale il pentito era il « fratello minore » della purezza; ma si riallaccia ad Epicuro, che nella coscienza del peccato indicava l'« initium salutis », e attraverso lui a Democrito, il quale aveva detto che pentirsi del male è la salvezza della vita.

colpa o peccato nel significato proprio della parola. Per questo Seneca, come considera la virtú premio a se stessa, per essere accompagnata dalla soddisfazione intima della coscienza, cosí considera il peccato castigo a se stesso, per essere accompagnato dal rimorso che flagella la coscienza. « Atqui maximum scelerum supplicium in ipsis est; erras, inquam, si illa ad carnificem aut ad carcerem differs; statim puniuntur cum facta sunt, immo dum fiunt » (*Epist.* 87). « Prima illa et maxima peccantium est poena, peccasse; nec illum scelus, licet illud fortuna exornet muneribus suis, licet tueatur ac vindicet, impunitum est, quoniam sceleris in scelere supplicium est » (*Epist.* 97, 11 sgg.).

Il supplizio cui si trova sottoposto il criminale, anche quando il suo delitto abbia avuto esito e prodotto vantaggi e sia restato impunito esteriormente, consiste nel tormento interiore della coscienza, che non gli permette mai d'essere tranquillo e fiducioso nella prospettiva o promessa di sicurezza e impunità: « mala facinora conscientia flagellari, et plurimum illi tormentorum esse, eo quod perpetua illa sollicitudo urget et verberat, quod sponsoribus securitatis suae credere non potest » [1]. Il rimorso, ossia la coscienza del peccato (afferma Seneca) è il primo e vero castigo della colpa; e la paura costante di esser scoperto, il non poter mai avere sicurezza di restare nascosto e impunito è unica-

[1] Cfr. anche in *Epist.* 105 la descrizione dello stato spirituale dei colpevoli: « confusam vitam et perturbatam impotentes agunt; tantum metuunt quantum nocent, nec ullo tempore vacant. Trepidant enim cum fecerunt, haerent. Conscientia aliud agere non patitur ac subinde respondere ad se cogit. Dat poenas quisquis exspectat; quisquis autem meruit exspectat. Tutum aliqua res in mala conscientia praestat, nulla securum. Putat enim se, etiam si non deprehenditur, posse deprehendi, et inter somnos movetur, et quotiens alicuius scelus loquitur, de suo cogitat. Non satis illi obliteratum videtur, non satis tectum. Nocens habuit aliquando latendi fortunam, numquam fiduciam ».

mente un secondo castigo (« secundae poenae »), ugualmente interiore, ma solo conseguenza del primo (che è la conseguenza stessa del peccato) e non costitutivo della sua essenza [1]. Dell'applicazione del castigo esterno Seneca non parla neppure quando considera la situazione soggettiva del criminale: si preoccupa solo dei castighi interni; che evidentemente non avrebbero significato in relazione ad un concetto del peccato che lo riducesse ad *error*, ma solo in relazione all'altro, che lo considera *culpa* nel pieno significato morale della parola. Che Seneca aggiunga (contro Epicuro che negava l'esistenza del giusto e dell'ingiusto « per natura ») che la paura ineliminabile, provata dal criminale anche nel mezzo di condizioni protettive, dimostra che « per natura » aborriamo dal delitto (o, secondo la traduzione del de Bovis, « que la nature a horreur du crime ») non significa in alcun modo che per lui « le *peccatum* est une erreur ». La natura in Seneca si identifica con Dio, che è interiore alla nostra coscienza; e il nostro aborrimento del crimine è un atto od un orientamento della volontà, non dell'intelligenza. E così pure la sua adesione alla sentenza epicurea: « notitia peccati est initium salutis »

---

[1] Si deve tener presente — per ciò che concerne il carattere di castigo interiore, primordiale e immediato, attribuito alla coscienza del peccato e alla sua indipendenza rispetto al timore (secondo castigo interno) del castigo esterno (terzo castigo) — che Seneca conosce anche peccati puramente d'intenzione, che non avendo realizzazione non possono essere accompagnati dal timore del castigo esterno. Nel *De constantia sapientis*, 7, 4, Seneca considera colpevole d'adulterio non solo chi lo commise, ma anche chi, nel suo rapporto carnale con la propria moglie, pensa ad un'altra donna. D'altro lato considera innocente (*haud nocens*) chi fa danno (*est nocens*) contro la propria volontà (*non sponte*: cfr. *Hercules Oetaeus*, v. 886). Come dice molto bene C. MARCHESI (*Seneca*, 3ª ed., 1944, p. 247 sgg.), nella valutazione della colpa, Seneca non considera il danno sociale, ma l'intenzione dell'offensore. Uno può divenire criminale, senza aver fatto danno a nessuno. Quanto alla responsabilità della colpa, ogni misfatto è commesso prima della sua effettuazione.

(*Epist.* 28, 9) conferma in pieno il suddetto significato della coscienza del peccato, la quale, oltre ad essere tormento (rimorso), può essere anche — in quanto è ripudio, pentimento, volontà di purificarsi e di non ricadere piú — inizio e via di redenzione. Questo appunto fa dire Seneca a Clitennestra nella tragedia *Agamennone*: « Chi si pente d'aver peccato diventa quasi innocente »; il che diceva già Filone, a cui certo non si può attribuire un'interpretazione del peccato come errore.

Per questa riconquista di una specie di innocenza, costituita dal pentimento e dalla decisione di non ricadere, Seneca ammette che la coscienza, che nell'esame interiore deve farsi testimone, accusatrice e giudice delle colpe, possa non solo colpire con i suoi rimproveri, ma anche giungere al perdono, che non è assoluzione, ma accettazione del pentimento come promessa e inizio dell'emendamento. « Per ciò (dice l'*Epist.* 28, 20), per quanto puoi, rimprovera te stesso, investiga te stesso, svolgi verso te stesso in primo luogo la parte di accusatore, poi quella di giudice, infine quella di chi intercede; ma a volte tormèntati ». E nel *De ira* (III, 36, 4) riferisce che al termine del suo quotidiano esame di coscienza, dice a se stesso: « Vide ne istud amplius facias, nunc tibi ignosco ». Il che è, come ho detto, un perdono condizionale e provvisorio (non una assoluzione definitiva) subordinato alla buona volontà di non cadere piú nella colpa.

In tutto questo, che rappresenta il rapporto del colpevole con se stesso, ossia con la sua coscienza, si tratta evidentemente del concetto vero e proprio del *peccato* come *colpa*, la cui responsabilità appartiene alla volontà del colpevole, ed è perciò oggetto di una condanna morale.

Tuttavia può esserci nell'uomo non solo la situazione

del colpevole (offensore) in relazione a se stesso (e naturalmente, ma in secondo luogo, anche all'offeso, di cui teme la vendetta, e alla società di cui teme la punizione materiale), ma anche la situazione inversa, dell'offeso in relazione al suo offensore; ovvero in genere l'uomo può essere non solo giudice delle proprie azioni verso gli altri, ma anche delle azioni altrui verso se stesso, sia come individuo, sia come membro della società o incaricato da questa della funzione pubblica di giudice. Ed è in questo secondo caso, nel quale l'uomo (individualmente o socialmente) è oggetto o bersaglio, e non soggetto o autore dell'offesa, che la concezione del peccato si mitiga, e Seneca vuole che il concetto di offesa o colpa, meritevole di vendetta o di castigo, sia sostituito da quello di un errore che dev'essere corretto benevolmente e amorevolmente, o che dev'essere perdonato in base al riconoscimento che noi stessi, accusatori e giudici, non siamo mai senza peccato.

Come giudice di se stesso, l'uomo deve procedere con ogni severità e applicare alle proprie azioni malvagie la nozione di peccato o colpa; come giudice degli altri deve ispirarsi alla coscienza della debolezza naturale comune a tutti gli uomini, all'umiltà, all'indulgenza e alla carità, e applicare alle azioni altrui contrarie alla legge o alla morale la nozione benevola d'errore o d'infermità. Per ciò lo stesso giudice pubblico, che agisce in nome della società, deve procedere senza odio, allontanando ogni idea di vendetta (che significherebbe rispondere al crimine con un altro crimine) e applicando ogni castigo come mezzo di emendazione del colpevole secondo un concetto (annota il Marchesi, op. cit., p. 252) di ben nota derivazione pitagorico-platonica. La stessa condanna a morte, che Seneca considera necessaria nei casi di criminalità insanabile, si deve usare allo stesso modo che il chirurgo usa l'amputazione di un membro

colpito da infermità senza rimedio, cioè come atto di guarigione dell'organismo e di misericordia per lo stesso organo incurabile.

Il misfatto che uno deve rimproverare a se stesso come colpa, dev'esser trattato con indulgenza come infermità negli altri. Si presenta una duplicità di punti di vista e di esigenze che è caratteristica della morale di Seneca; la quale non l'applica solo alla questione delle offese, ma anche a quella opposta, dei benefici, esigendo da chi li concede che lo faccia senza apparire e senza far sentire il peso della sua posizione di benefattore, e da chi li riceve che manifesti apertamente e palesemente la sua gratitudine (cfr. Marchesi, p. 268 sgg.).

È evidente, pertanto, che un'interpretazione intellettualistica del peccato e della virtú non si può applicare alla morale di Seneca. Questa esce decisamente dalla cornice che si suole, a torto, attribuire a tutta l'etica antica; anzi esprime esigenze, che trovano al tempo stesso un'altra (e piú piena) espressione nell'etica cristiana. Ma tale coincidenza parziale non implica alcuna relazione reciproca diretta, ma solo la corrispondenza d'entrambe all'evoluzione storica della coscienza morale e religiosa che s'andava compiendo nello spirito dell'epoca. Con questa evoluzione, stimolata particolarmente dalle sofferenze e dalle esigenze delle classi inferiori, si vincola l'orientamento spirituale di Seneca; e perciò (come osserva Adolfo Levi nella sua *Storia della filosofia romana*, Firenze, 1949, p. 164) « a ragione le prime generazioni cristiane hanno colto nelle parole di Seneca, al disotto delle formule della scuola, irriducibilmente contrastanti con le loro credenze piú care, un'anima in pena che tendeva verso ideali affini, se pur diversi dai loro. Soprattutto, l'insegnamento dell'amore universale, che sarà ripresentato da Marco Aurelio, e la difesa degli umili e degli infelici, che venivano a prendere il po-

sto dell'ideale aristocratico della *humanitas* di Cicerone, segnano il punto in cui lo spirito antico piú s'avvicina alla parola del Vangelo ».

In altri termini, l'evoluzione spontanea dello spirito antico, come si manifesta in questi due stoici romani, aveva in sé una tendenza ad avvicinarsi progressivamente all'etica cristiana, pur mantenendo caratteristiche differenziali ineliminabili.

i) *Epitteto e Marco Aurelio.*

Dopo Seneca, Marco Aurelio torna a presentare questa coincidenza parziale (seppure senza raggiungere l'intensità di sentimento che appare in Seneca), riconoscendo, come faceva il suo predecessore, la legge dell'amore insieme alla funzione della coscienza morale e del suo imperativo categorico nella condotta umana. Nell'intervallo temporale tra Seneca e Marco Aurelio, lo stoicismo di Epitteto, come già quello di Musonio Rufo, pone l'accento in modo particolare sull'imperativo categorico del dovere, senza associarlo (come faceva Seneca e come torna a fare poi Marco Aurelio) all'esigenza dell'amore e della carità. Non raccogliendo a questo proposito i suggerimenti di Panezio e di Posidonio, Epitteto non traeva le conseguenze dell'esigenza di progressività dell'ideale etico, che tuttavia egli esprimeva piú chiaramente di altri stoici, dicendo che dobbiamo personificare quell'ideale in un uomo perfetto « che aumenta costantemente in virtú », prendendolo a modello della nostra condotta. Inoltre la sua posizione rispetto all'ideale può porre un problema, che è stato proposto da uno degli studiosi della sua etica. D. Pesce [1], infatti, ha messo in rilievo che Epitteto, in considerazione della

[1] *La morale di Epitteto*, in *Rivista di filosofia*, 1939.

realtà dell'esperienza, presenta l'uno di fronte all'altro due modelli di vita opposti che sono scelti dagli uomini, secondo le loro tendenze e preferenze naturali, per la direzione della loro condotta personale: l'eroe e il codardo. Ciascuno sceglie il tipo che corrisponde alla conoscenza che ha di se stesso e delle sue inclinazioni: « poiché sei tu che ti conosci e sai ciò che vali davanti ai tuoi occhi, e a che prezzo vendi te stesso, perché c'è chi si vende ad un prezzo, chi ad un altro » [1]. Pertanto ciascuno modella la propria figura (πρόσωπον) secondo la legge interiore della sua coscienza; e cosí nella realtà si deve riconoscere che gli uomini si presentano orientati verso due direzioni opposte: o l'eroismo o la codardia morale.

Ma questo non significa (come pensa D. Pesce) un'indifferenza d'Epitteto, derivante da una visione pessimistica e sfiduciata, per la convinzione della necessità ineluttabile che domina tutte le cose. Epitteto afferma (come riconosce lo stesso Pesce) la superiorità etica della vita devota all'ideale della moralità, l'unica vita degna dell'uomo, il cui dovere consiste nel rispetto della propria umanità, che è al tempo stesso dignità dell'essere umano e comunione tra tutti gli uomini. Gli eroi d'Epitteto obbediscono a tale esigenza: come Elvidio Prisco, che di fronte alle minacce dell'imperatore Vespasiano risponde che ciascuno di loro due farà la sua parte: l'imperatore nell'ucciderlo, egli nel morire senza tremare, compiendo il proprio dovere [2]. Oppure Socrate, che si rifiuta all'imposizione dei Trenta di uccidere Leonte di Salamina, considerandola immorale, senza preoccuparsi del pericolo di morte che il suo rifiuto significava per lui stesso: « un'altra cosa egli voleva sal-

[1] ARRIANO, *Dissert.* I, 2, 8 sgg.
[2] ARRIANO, *Dissert.* I, 2, 19 sgg.

vare; non il suo misero corpo, ma la sua fedeltà e il suo onore » [1].

Orbene, l'eroismo di chi è disposto ad affrontare anche la morte non è necessariamente l'eroismo negativo di un disperato, che nega ogni interesse alla vita e taglia ogni motivo d'azione (come lo giudica il Pesce). Socrate, per dichiarazione esplicita di Epitteto (*Manuale*, 51), che pensa certo alle dichiarazioni attribuite da Senofonte (*Memor.* I, 6 e IV, 8) al suo maestro, personifica « quell'uomo perfetto che aumenta costantemente in virtú », la cui scelta Epitteto preconizza come modello per una condotta degna dell'uomo; e in tale scelta l'interesse alla vita e all'azione è evidente, e per questo interesse appunto l'imperativo del dovere si afferma in modo categorico nella coscienza. Ciò che indubbiamente manca nel rigore dell'etica di Epitteto è (come giustamente nota il Pesce) il carattere concreto che « l'umanità e l'essere tutti figli di Dio » possono acquistare solo mediante l'amore, come nel cristianesimo, e analogamente (dobbiamo aggiungere), per lo meno in parte, nello stoicismo di Seneca e poi di Marco Aurelio.

La legge dell'amore, infatti, è per Marco Aurelio come già per Seneca non solo un obbligo, ma anche una tendenza connaturale all'uomo. Il precetto: « Ama il genere umano » si associa ed equivale all'altro: « obbedisci a Dio » (*A se stesso*, VII, 31). « È proprio dell'uomo beneficare i suoi simili » (VIII, 26); ancor piú: « è proprio dell'uomo amare anche quelli che lo battono » (VII, 22: cfr. IX, 42). È un dovere essere benevolo e amico anche verso quelli che desiderano la nostra morte, perché sperano da essa qualche sollievo (X, 36); è un dovere essere benevolo e cortese con chi ci odia (IX, 27; XI, 13), usare indulgenza verso i nostri offensori, pensando

[1] ARRIANO, *Dissert.* IV, 1, 160.

che errino senza volerlo, per ignoranza (IV, 3; VII, 22; IX, 42), e che noi non sappiamo con sicurezza se essi peccano, mentre sappiamo che noi pecchiamo spesso [1] o, per lo meno, abbiamo tendenza a peccare (XI, 18). Pertanto dobbiamo ammonire i nostri nemici e offensori dolcemente e senza amarezza, anzi con affetto ed impeto d'amore, come figli, preoccupandoci del loro bene (XI, 13 e 18).

Queste norme Marco Aurelio le concepisce come legge del dovere; e il compimento del dovere etico non può, per lui, avere alcuna relazione con l'aspettativa di una ricompensa o della gratitudine altrui, ma è un'esigenza puramente interiore. « Quello che fai, fallo con questa finalità: esser sempre buono, nel significato proprio della parola buono » (IV, 10). « Vi sono individui che, quando concedono un beneficio a qualcuno, sono pronti ad esigerne gratitudine; vi sono quelli che non sono disposti a tale cosa, ma tuttavia nel loro tribunale interno pensano come se stessero davanti a un debitore, e sanno assai bene ciò che hanno fatto. Ma ve ne sono altri che quasi ignorano ciò che hanno fatto, cosí come la vigna che ha portato l'uva, e una volta dato il frutto, non esige niente di piú.... Quest'uomo, fatto il bene, non lo proclama, ma si dispone a praticarlo con altri, come la vite si prepara a dare nuovi frutti, quando è giunta la stagione propizia » (V, 6).

---

[1] Questa distinzione, che fa Marco Aurelio, tra il giudizio indulgente che dobbiamo applicare agli errori altrui e quello severo che dobbiamo applicare ai nostri, riflette la dualità che abbiamo rilevato in Seneca, che esige l'applicazione del concetto di colpa per i peccati proprî e di quello d'errore per gli altrui. Marco Aurelio fonda questa differenza sul fatto che noi abbiamo nella nostra coscienza una conoscenza perfetta del nostro peccato nei suoi motivi e nelle sue intenzioni, ma che non possiamo penetrare nell'interiorità altrui per verificare l'ispirazione volontaria con cui si è compiuta l'azione. In questa condizione d'ignoranza e d'incertezza, è dovere, secondo Marco Aurelio, applicare l'interpretazione piú benevola e indulgente.

E come il compimento del bene è un'esigenza interiore e un beneficio fatto a se stessi (VII, 13), cosí ogni mancanza o colpa è un peccato contro se stessi. Riappare in Marco Aurelio, con evidente significato di pura spiritualità e interiorità, l'antica sentenza di Esiodo (*Opere e giorni*, 265 sg.): « Chi pecca, pecca contro di sé; chi commette ingiustizia, la commette contro di sé, trasformandosi in malvagio » (IX, 4). Orbene, per Marco Aurelio la cosa piú importante per l'uomo è salvare la purezza della sua coscienza, ad ogni ora e in ogni azione, come se fossero le ultime della sua vita. « La perfezione morale è questo: vivere ogni giorno come se fosse l'ultimo » (VII, 69). « Come se fosse l'ultima della tua vita, cosí compirai ciascuna delle tue azioni » (II, 5); « con il fine che cosí l'ultima ora ti sorprenda con purezza di coscienza » (VI, 30). Caratteristica dell'etica di Marco Aurelio, pertanto, come già di quella di Seneca, e (anteriormente) di Filone, è la sua religiosità, vale a dire la connessione intima che stabilisce tra la coscienza morale e l'esigenza religiosa. Questo stesso carattere, proprio dell'ultimo periodo della filosofia antica (con eccezione degli scettici) ci si presenta anche nell'etica del filosofo moralista, che, dopo Filone e Seneca, ha svolto piú ampiamente la teoria della coscienza morale e del peccato tra gli antichi, cioè Plutarco.

1) *Plutarco: la formazione del carattere e della volontà del soggetto — La coscienza del peccato come castigo interiore — Castighi divini, indulgenza di Dio, dovere di imitarlo.*

Contemporaneo di Epitteto e anteriore a Marco Aurelio, Plutarco, sacerdote di Apollo Delfico e spirito profondamente religioso — con tendenze mistiche nelle opere sulla religione delfica, accanto alla religiosità piú ra-

zionalistica del *De superstitione* — si preoccupò molto di problemi di religione, d'etica, di pedagogia. L'interesse che provava per il problema dell'educazione nasceva in parte dal problema che l'etica aristotelica, con la sua esigenza che l'uomo arrivasse ad essere legge a se stesso (*Eth. Nic.* 1128 a, 32), aveva lasciato in eredità alla filosofia posteriore: il problema del processo educativo che deve conseguire tale interiorizzazione della legge o passaggio dall'eteronomia all'autonomia morale. Epicurei e stoici, basandosi sull'influsso spirituale esercitato dal maestro sui suoi discepoli, avevano interpretato il processo d'interiorizzazione della legge come conversione della presenza esteriore ed effettiva del legislatore e modello della condotta, rappresentato dallo stesso maestro (consigliere, confessore e salvatore spirituale), in una presenza puramente interna e ideale (un *come se*), associando a questa trasformazione la sostituzione della pratica esteriore della confessione dei peccati al maestro salvatore con la pratica interiore dell'esame di coscienza, ereditata dalla tradizione pitagorica.

Tuttavia, in questa doppia e connessa prescrizione, della presenza ideale e interna del modello di perfezione, e della pratica interna dell'esame di coscienza, si perdeva la feconda idea aristotelica della funzione svolta dall'azione nella creazione dell'abito, vale a dire nel processo di formazione del carattere, che si effettua mediante l'esercizio per il quale l'uomo, padre e figlio delle proprie azioni al tempo stesso, va creando spiritualmente se stesso. Plutarco torna a dare il suo valore al principio dell'azione, dell'esercizio e dell'abito per l'acquisizione della virtú. Non si può pensare che questa nasca da sola nell'animo dell'uomo, il quale deve invece apprendere ad essere virtuoso cosí come (per consenso comune) si deve imparare a cantare, a ballare, a leggere, a lavorare la terra o a svolgere qualsiasi altra forma d'attività pra-

tica [1]. Un processo educativo o formativo è necessario, perché, secondo la concezione dualistica di Plutarco — attribuita da lui a Platone, ma derivante soprattutto dalle religioni orientali che ispirano poi il manicheismo [2] — nella nostra anima, cosí come nella natura universale, agiscono al tempo stesso i due principî opposti del bene e del male, Dio e Tifone (*De Iside et Osiride*, cap. XI); il gran problema consiste nel rafforzare nello spirito le tendenze spontanee verso il bene e indebolire o eliminare le opposte, verso il male.

La divinità, che tutto sa e tutto prevede, conosce, secondo Plutarco, la malvagità congenita degli uomini prima che commettano peccati, e allora interviene mediante castighi preventivi, che sono rimedî contro le inclinazioni alla sensualità, all'avarizia, all'ingiustizia, etc., eliminando in precedenza il vizio come una infermità, prima che prorompa [3]. Gli uomini invece possono prevenire lo sviluppo delle cattive tendenze solo usando il potere dell'educazione, la quale non deve certo esser considerata un'azione esercitata dall'esterno dal maestro

---

[1] Cfr. *Virtutem posse doceri*, cap. I: « gli uomini apprendono a cantare, ballare, leggere, lavorare la terra.... Senza una istruzione neppure tali cose si fanno bene; invece il vivere bene, verso cui è indirizzato tutto il resto, dovrebbe nascere da sé, senza disciplina, insegnamento o arte ».

[2] Cfr. R. Del Re, *Il pensiero metafisico di Plutarco: Dio, la natura, il male*, in *Studi ital. di filol. class.*, N.S. XXIV, 1950, p. 33 sgg.

[3] *De sera numinis vindicta*, cap. XX: « Non appartiene alla sapienza umana, ma a quella divina distinguere somiglianze e differenze nella natura umana, prima che si rivelino con la violenza delle passioni che le fa traboccare nel male.... Il malvagio non diventa tale nel momento in cui si manifesta; ha la sua malvagità dalla nascita; ma la manifesta quando trova l'occasione.... Ma Dio conosce l'indole e la disposizione di ciascuno.... e non aspetta a punire la violenza quando ricorre alle mani, la svergognatezza quando si rivela nelle parole, la sensualità quando compie un atto libidinoso. Castigando l'ingiusto, non si vendica per un'offesa fatta a Lui stesso.... ma castiga spesso per curare chi ha inclinazioni verso la sensualità, l'avarizia, l'ingiustizia, togliendogli in anticipo il vizio, come l'epilessia, prima che scoppi ».

sull'educando che la riceva passivamente, ma una costante collaborazione attiva della volontà del discepolo.

Neppure l'educazione intellettuale, né la stessa audizione di un discorso altrui possono realizzarsi senza l'intervento e la cooperazione attivi del soggetto a cui sono rivolte [1]. « L'intelligenza non è un recipiente che abbia bisogno d'esser riempito, ma come un legno che dev'essere acceso per suscitare il fuoco dell'indagine. Se uno avesse bisogno del fuoco del vicino, e trovandolo acceso.... non si preoccupasse della necessità di accendere il proprio fuoco, la propria intelligenza.... non sarebbe mai illuminato dalla filosofia. Se qualche precetto è necessario da ascoltare, è il seguente: che conservando in noi ciò che ci si dice, dobbiamo al tempo stesso fare l'esercizio d'apprendere e di saper trovare » (*De recta ratione audiendi*, cap. XVIII).

Cosí pure nell'educazione morale la cooperazione attiva del soggetto è *conditio sine qua non*, e si deve realizzare mediante l'azione costante, ossia l'esercizio formatore dell'abito. « Tre cose contribuiscono a formare una condotta perfettamente retta: la natura, la ragione, l'abito. Mediante la parola " ragione " intendo dire la conoscenza, mediante la parola " abito " l'esercizio. Il principio lo dà la natura, il progresso lo dà la conoscenza, l'uso lo dà l'esercizio »; e conoscenza ed esercizio hanno un potere tanto grande, che possono modificare la natura

---

[1] Cfr. *De recta ratione audiendi*, cap. XIV: « Alcuni pensano che solo chi parla abbia qualcosa da fare, e chi ascolta, nulla; e pretendono che chi parla si presenti dopo aver meditato ed essersi preparato, mentre chi ascolta... non ha che da sedersi, come per un banchetto.... Tuttavia anche il convitato ha il suo dovere, e tanto piú l'ascoltatore. Questi in certo senso partecipa e coopera al discorso.... Nel gioco della palla, chi la riceve deve misurare i suoi movimenti d'accordo con chi la lancia...; cosí nel parlare, se tanto chi dice quanto chi ascolta compie il suo dovere, si ottiene una cooperazione armoniosa ».

e convertire in buono chi era naturalmente cattivo. « Se qualcuno pensa che le tendenze cattive della natura non si possano correggere, entro certi limiti, mediante l'insegnamento e l'esercizio della virtú, sappia che si allontana molto, per non dire totalmente, dalla via retta.... La goccia d'acqua scava la roccia, il contatto delle mani consuma il ferro e il bronzo.... Il carattere è il frutto di lunghi esercizî, e se uno chiamasse le virtú abiti, mi pare che non direbbe cosa errata » (*De liberis educ.* cap. IV).

Cosí, con l'accumulazione e l'intensificazione progressiva degli effetti, si può ottenere il gran risultato della formazione del carattere e dell'acquisizione della virtú. Ma questa formazione è essenzialmente un'autoformazione, che dipende dalla cooperazione attiva del soggetto, il quale deve (come abbiamo visto) accendere nella propria anima il proprio fuoco, e non solo chiedere calore al fuoco del vicino. Il fuoco interiore, secondo Plutarco, deve accendersi con il soffio della passione, il cui intervento pertanto egli non respinge come gli stoici, ma esige in cooperazione concorde con la ragione che deve guidarlo. « Le decisioni hanno bisogno dell'impulso passionale. Orbene, l'abito dà alla passione l'impulso, che a sua volta dev'essere misurato dalla ragione » (*De virt. mor.* cap. V).

In tal modo la formazione del carattere deve utilizzare le condizioni che si trovano nella stessa anima dell'uomo. « Tre cose si trovano nell'animo dell'uomo: la potenza, la passione, l'abito. La potenza è come il principio e la materia della passione, cioè il potere di sentire l'ira, la vergogna, o il coraggio; la passione è questa potenza in atto, cioè l'atto dell'ira o la vergogna o il coraggio; l'abito è una forza e una disposizione della potenza dell'irrazionale, che sono generate dall'esercizio costante; e tale abito sarà vizio se la passione è stata

guidata male, virtú se è stata guidata bene dalla ragione » (*De virt. mor.* cap. IV).

Perciò « l'avere una buona educazione è la fonte e radice dell'onestà » (*De liberis educ.* cap. VII); ma nel processo dell'educazione svolgono una parte fondamentale la cooperazione della volontà dell'educando, la costanza della sua azione, animata dal fuoco interiore, l'esercizio che crea l'abito. La forza essenziale deve procedere dall'interno, per l'impulso delle passioni e della volontà ben guidate dalla ragione, e per l'appoggio della soddisfazione intima che accompagna e sostiene la buona condotta. Il calore che anima la condotta virtuosa è come quello che vivifica il corpo: di derivazione puramente interiore. « Sembra che le vesti riscaldino l'uomo, ... ma è il calore che proviene dallo stesso corpo che i vestiti aderenti mantengono chiuso e non lasciano disperdere ». Cosí pure la felicità — e la virtú che la genera e l'alimenta — non arrivano all'uomo dall'esterno, « ma, al contrario, è l'uomo stesso che fa sbocciare dall'interno della sua condotta, come da una sorgente, l'allegria e la grazia intorno alle cose » (*De virtute et vitio*, cap. I).

Pertanto la forza che sostiene e spinge l'uomo sulla via della virtú è essenzialmente intima e propria, ancorché sia stata suscitata e stimolata dall'azione dell'educatore; è la stessa volontà razionale del soggetto, che in un certo momento, terminato il processo di formazione degli abiti virtuosi, giunge a rendersi indipendente e a convertirsi in guida autonoma della condotta personale. Il passaggio dall'eteronomia all'autonomia morale è pertanto per Plutarco il culmine di un processo che si è sviluppato mediante l'azione, l'esercizio e la formazione dell'abito, con intervento continuamente e progressivamente crescente della volontà razionale del soggetto. Il momento del conseguimento della piena auto-

nomia, cioè (nella connessione con la distinzione delle età, che Plutarco accetta dalla tradizione che si era mantenuta dai pitagorici fino a Filone) « il passaggio dall'adolescenza alla virilità, non è l'abbandono, ma solo il cambiamento di una guida: vale a dire, sostituisce un maestro mercenario con la gioia divina della ragione, i cui seguaci soli possono chiamarsi *liberi*; essi sono, infatti, gli unici che, avendo appreso a *volere ciò che si deve*, vivono secondo la loro volontà » (*De recta ratione audiendi*, cap. I).

La volontà razionale, pertanto, la quale *vuole ciò che si deve*, è la forza interiore che ha prodotto tutto questo processo, aderendo ai buoni insegnamenti dell'educatore, che tuttavia non avrebbero avuto alcun risultato se fosse loro mancata la cooperazione dell'anima dell'educando, ossia il calore del fuoco che questa deve continuamente accendere in se stessa. In ciò consiste la libertà del soggetto nel suo operare, e in ciò anche la sua responsabilità, la cui coscienza per Plutarco nasce al tempo stesso che l'amore della virtú.

Il primo sorgere dell'amore alla virtú, infatti, è segnato, secondo Plutarco, dal malessere e dal dolore che produce nel soggetto qualsiasi allontanamento proprio rispetto ad essa. « Come è indice d'amore incipiente non il sentir piacere della bellezza quando essa sia presente (perché questo accade a tutti), ma il sentire come il dolore di una puntura quando essa s'allontana, cosí.... dobbiamo provare come il morso della fame o l'ardore della sete, se ci allontaniamo dalla filosofia », che ci insegna il bene e la virtú (*Quomodo quis suos sentiat in virtute profectus*, cap. IV). Perciò, « chi progredisce sulla via del bene, non considera piú alcuna mancanza come piccola, ma si guarda scrupolosamente da ogni difetto e si cura di tutto » (*ibid.*, cap. XVII); invece « tra gli uomini che commettono il male sono incurabili quelli

che si mostrano ostili, riottosi e difficili con chi li rimprovera e ammonisce. Al contrario, quelli che accettano i biasimi sono piú benigni. Presentarsi per esser rimproverato quando si manca, dire sinceramente la propria debolezza, rivelare il proprio male e non rallegrarsi perché nessuno lo ha scoperto o conosciuto, ma confessare il proprio peccato e chiedere la correzione, ecco un indice di buon progresso » (*ibid.*, cap. XI).

In tal modo, con l'amore del bene e l'acquisto della virtú appare strettamente connessa la coscienza del peccato, che, per Plutarco, è rappresentata da un impulso e una necessità interiori di confessione delle proprie mancanze e colpe come via di purificazione.

Questa coscienza del peccato, che in primo luogo si manifesta in modo embrionale ed oscuro nella citata perturbazione o angoscia che si prova spontaneamente come (secondo i paragoni citati di Plutarco) il morso della fame e l'ardore della sete, si fa piú chiara e netta per mezzo dell'esame di coscienza che Plutarco torna a predicare, ma nella forma negativa caratteristica (come abbiamo visto) della tradizione pitagorica [1]. Rimproverando quelli che non hanno la pazienza d'esaminare la propria vita e anzi, avendo l'anima piena di male, sentono come i brividi del terrore a contemplarla, e perciò si lanciano fuori di sé a indagare i fatti altrui (*De curiositate*, cap. III), Plutarco indica come unica investigazione personale utile appunto l'esame di coscienza, che sintetizza in tre domande: « dove mi son lasciato andare? che cosa ho fatto? quale dovere non ho compiuto? (*ibid.*, cap. I). Analoghe domande (« dove mi la-

[1] Il legame di Plutarco con idee etico-pedagogiche del pitagorismo appare in modo tipico nella sua celebrazione del silenzio, secondo la prescrizione pitagorica della ἐχεμυθία : cfr. *De curiositate*, cap. IX; *De garrulitate*, capp. II e VIII; *De recta ratione audiendi*, cap. IV.

sciai andare? che dissi? perché non feci il mio dovere? ») attribuisce nel *De superstitione*, cap. VII, all'ateo che si esamina quando è infermo — evidentemente pensando alla morte e ad un giudizio d'oltretomba, nonostante il suo ateismo — mentre al superstizioso infermo attribuisce un'autocondanna secondo la sua esasperata coscienza del peccato: « lascia, o uomo, che io empio, spregevole, odiato da dèi e demoni, paghi la mia pena! ».

In tutti i casi, pertanto, Plutarco dà all'esame di coscienza un uguale carattere negativo, cioè quello di una indagine intorno agli errori propri rispetto ad una legge fissa e statica, e lascia cadere il carattere dinamico che gli avevano impresso Sestio e gli stoici dell'epoca imperiale, che investigavano piú specialmente se avevano compiuto progressi morali, e facevano servire questo esame come uno stimolo verso il proprio perfezionamento etico.

Carattere negativo e statico hanno in Plutarco anche le condizioni stabilite per raggiungere la serenità spirituale; e lo stesso titolo dell'opera: *De tranquillitate animi*, lo mette in evidenza, mostrando che il suo fine consiste, come nell'*atarassia* epicurea o nell'*apatia* stoica, nell'allontanare dall'anima propria le cause dei turbamenti spirituali, e non nel conquistare — secondo la norma indicata già da Socrate (cfr. Senofonte, *Memor.* I, 6 e IV, 8) e riaffermata da Seneca, Epitteto e Marco Aurelio — una positiva soddisfazione interna per mezzo di un progressivo perfezionamento proprio e di un compimento sempre piú completo del bene. Le norme espresse da Plutarco sono tutte di forma negativa: « È un bene poter dire, finché uno è in vita: questo non lo farò; non dirò bugie, non agirò con sconsideratezza, non toglierò nulla agli altri, non farò inganni. E come ciò si trova in mio potere, servirà non poco, ma anzi molto alla mia tranquillità spirituale » (cap. XIX).

In ciò appare un impoverimento della finalità morale già preconizzata da Seneca. Ma in Plutarco riappaiono con tutta la loro forza le idee della coscienza del peccato e del rimorso come primo ed essenziale castigo della colpa. « La coscienza per la quale io so, io stesso con me stesso, che feci il male, lascia nell'anima un rimorso che come una ferita sempre sanguina e tormenta. La ragione può dissipare molti altri dolori, ma genera essa stessa nell'anima che si sente rimordere, il pentimento e il castigo accompagnato dalla vergogna. Come chi ha i brividi della febbre e si sente ardere da essa, sente un malessere maggiore e si trova peggio di chi soffre il caldo o il freddo esterno, cosí sono piú lievi i dolori che ci vengono dall'esterno, mentre quell'afflizione di riconoscere: nessuno ha colpa, tranne me solamente — la quale proviene ai malvagi dal loro intimo —, rende piú grave il dolore con il peso della vergogna » (*De tranq. an.* XIX).

Pertanto Plutarco evoca l'antica ammonizione d'Esiodo (*Opere e giorni*, 265 sg.), che nella stessa volontà perversa e azione malvagia indicava il castigo immanente, immediato e ineluttabile. Come già abbiamo ricordato, Plutarco interpreta la punizione contemplata da Esiodo in un senso puramente spirituale, vale a dire non come costituita dalle conseguenze materiali inevitabili della colpa che sarebbero successive ad essa, ma dalla coscienza di questa colpa e malvagità proprie che accompagna interiormente la perpetrazione del delitto ed è ad essa contemporanea, o anzi anteriore, essendo associata già all'intenzione e deliberazione della volontà. « Mi sembra che dobbiamo ascoltare Esiodo, che non afferma solo, come Platone, che un malessere segue sempre, come castigo, al compimento del male, ma che afferma che è simultanea al male la punizione, che nasce, per cosí dire, dallo stesso terreno e dalla stessa radice.

Egli dice: " la volontà perversa è sommamente dannosa a chi l'ha "; e anche: " chi prepara il male per altri, lo prepara per il suo cuore ".... La malvagità dunque, producendo a se stessa dolore e tormento insieme al male stesso e non successivamente, paga il suo fio. Ogni malvagio porta su di sé la croce del proprio supplizio e il male crea da sé contro di sé ogni pena, essendo artefice di vita tormentata e piena di miserabili e vergognosi terrori, di perturbamenti, di pentimenti e incessanti angustie » (*De sera numinis vindicta*, cap. IX).

Scompare in Plutarco la distinzione che faceva Seneca tra la *prima et maxima poena* (la coscienza del peccato che tormenta con il rimorso) e le *secundae poenae* (la paura del castigo divino e umano); ma le contempla tutte allo stesso modo e insieme come castigo interiore, che precede ogni punizione esterna, nascendo in uno stesso parto con la volontà e le azioni criminali.

Il castigo esterno non è che il compimento finale di quel castigo interno, che è il piú grave di tutti, e non può ricevere dall'indugio della punizione materiale che un aumento della propria durata.

« Molti malvagi, che godono di splendidi palazzi, di autorità e forze considerevoli, sembrano non essere puniti se non quando vengano uccisi e scagliati in un precipizio; il che non dovrebbe chiamarsi punizione, ma termine e compimento di essa.... Quanti dei malvagi che sembrano evitare la punizione immediata, scontano, non molto tempo dopo, ma per un tempo piú lungo una punizione piú lunga e non piú breve; né sono castigati quando son divenuti vecchi, ma invecchiano nel castigo! » (*ibid.*, cap. IX). Questo castigo non è apparente e visibile esteriormente, ma tutto interno e nascosto agli altri, ma non per ciò meno reale e tormentatore; è il castigo dei rimorsi, dei terrori d'esser scoperti e sottoposti alla punizione materiale meritata. Tra il castigo interiore, im-

mediato e costante, e il castigo esteriore, ritardato ma atteso, c'è lo stesso rapporto che passa tra i preparativi della pena capitale e la sua esecuzione finale.

« Chi ci obbliga a dire che quelli che sono in carcere non sono castigati, già prima che si tagli loro la testa? o che chi bevve la cicuta, pur passeggiando e aspettando che la pesantezza sia giunta alle gambe, non sia castigato prima che il calore l'abbandoni e succeda il congelamento? Se consideriamo l'ultima fase come unica punizione, e non consideriamo intanto i turbamenti spirituali, i terrori, le inquietudini, i sentimenti dai quali ciascun malvagio è incatenato, facciamo come chi dicesse che il pesce non è stato catturato quando inghiottí l'amo, ma solo quando il cuoco lo cucina e lo taglia a pezzi. Chi commette il male, già è preso nei lacci del castigo, e la parte dolce del suo male è consumata subito, come l'esca, mentre interiormente la coscienza lo tormenta, lo castiga, lo mantiene in agitazione

come il tonno preso dall'arpione agita il mare »[1].

In modo simile all'*Hercules furens* di Seneca, che, oppresso dai delitti commessi nella sua pazzia, non vede altro rimedio alla contaminazione della sua anima che la morte, anche Plutarco pensa che il Dio è piú benigno e indulgente con lo scellerato quando gli dà la morte subito. « Perché se nel prolungamento della vita non vi fosse altro male per il malfattore », c'è per lo meno il pensiero sconsolato di « non aver piú speranza, e di essere al contrario pieno di paura, di dolore, di ricordi tristi, di sospetti per l'avvenire, di sfiducia per il presente ». E ruminando in se stessa questi pensieri, l'anima del malvagio si domanderà: « come posso in una sola

[1] *De sera numinis vindicta*, cap. X.

volta uscire dal ricordo delle mie perfidie, liberarmi dalla coscienza dei miei peccati e cominciare, purificata, a vivere una vita nuova? ». Veramente, conclude Plutarco, il malvagio non ha bisogno di un altro castigo da parte degli dèi o degli uomini: « la sua stessa vita corrotta dal male e tormentata dal rimorso basta già » (*De sera num. vindicta*, cap. XI).

Tuttavia, al primo castigo, immanente nella coscienza, il *De sera numinis vindicta* aggiunge pure la considerazione dei castighi divini posteriori, specie delle due categorie seguenti: 1) quelli che nella vita presente, secondo la credenza tradizionale espressa già con tutta chiarezza da Solone e dominante nella tragedia greca, cadono sui figli per le colpe dei padri [1]; castighi la cui previsione dev'essere per il criminale o un freno che lo trattiene dalla perpetrazione delle sue malvagità, ovvero un'intensificazione dei suoi rimorsi (« Non c'è castigo peggiore e piú doloroso che vedere i nostri stessi figli subire sofferenze per colpa nostra »: cap. XVIII); 2) i castighi dell'oltretomba la cui rappresentazione raccapricciante è presentata alla fine dell'opera nel mito di Aridea-Thespesio, imitazione e ampliamento del mito platonico di Er armeno, combinato con elementi tolti da altri dialoghi platonici (*Gorgia*, *Fedone*, *Fedro*) e dalla conoscenza dei feroci supplizî orientali. Come Platone aveva dichiarato che il mito di Er « potrebbe salvare anche noi, se vogliamo prestargli fede », allonta-

[1] Plutarco, nella sua religiosità caratteristicamente pagana, si preoccupa di difendere gli dèi dalle imputazioni d'Euripide, che li accusava di maltrattare gli innocenti invece ed oltre che i colpevoli, e ricorre alle idee della trasmissione ereditaria delle tendenze criminali, della solidarietà familiare o cittadina nelle colpe come nei meriti, del castigo come esempio o prevenzione in vista delle predisposizioni latenti nei figli di soggetti criminali (capp. XII-XX).

nandoci dalla perpetrazione di delitti (*Repubbl.* X, 621 c), cosí Plutarco considera che la conoscenza dei castighi che attendono i malvagi nella vita futura può essere il freno piú potente per trattenerli dai delitti e determinare forse in essi una conversione simile a quella di Aridea il vizioso trasfigurato in Thespesio modello di virtú.

Questa possibilità di conversione doveva nel pensiero di Plutarco vincolarsi con la dualità di sentimenti che, come dimostra la sua analisi in *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* (cap. XXXI sg.), prova verso la divinità la generalità degli uomini, ignorante ma non totalmente viziosa. Da un lato c'è questa trepidazione paurosa che si mescola con il naturale rispetto e si chiama superstizione; dall'altro ci sono la buona speranza e la fede nella benevolenza di Dio padre, che sono la vera fonte dell'allegria delle feste religiose, erroneamente attribuita ai banchetti con cui le si solennizza.

La superstizione, invece, è una credenza perturbatrice che genera terrori e corrode e scava l'anima con la persuasione di cadere continuamente in peccati in gran parte immaginarî, e con la rappresentazione ingigantita di tormenti castigatori, che appaiono tanto piú paurosi in quanto non sono presenti nella loro realtà, ma proiettati nel futuro della fantasia ammalata (*De superstitione*, capp. II e IV). Il superstizioso vede « porte che si aprono sugli abissi dell'Ade, davanti ai suoi occhi si spiegano fiumi di fuoco, torrenti di gelo. Tenebre che assumono ogni specie di forme gli presentano fantasmi orribili che emettono voci di lamento. Appaiono giudici scortati da carnefici. Voragini e abissi traboccano di tormenti » (*ibid.*, IV, 167 a). Ossessionato da queste visioni, il superstizioso si fa penitente, si siede sulla strada coperto a metà da un saio sudicio o con brandelli sporchi alla cintura, o si rotola nudo completamente nel

fango, confessando ad alta voce i suoi peccati [1]. Queste sono le forme estreme e patologiche della coscienza del peccato e del timore del castigo divino che l'accompagna.

Ma c'è per Plutarco l'altro aspetto ricordato della religiosità diffusa nella coscienza popolare, cioè la fiducia nella benevolenza di Dio padre, primo di tutti i beni, generatore di tutte le cose buone, che procura, a chi l'ama e ha i pensieri piú puri su di Lui, le gioie piú perfette (*Non posse suav. vivi sec. Epic.* cap. XXII).

Persino verso i malvagi e i peccatori Dio usa indulgenza, ritardando il castigo al fine di vedere se hanno qualche inclinazione al pentimento e di lasciare il tempo sufficiente per l'emendazione a quelli che non hanno una malizia incurabile. Elimina il male insanabile, ma a chi è stato penetrato dal male per ignoranza piú che per cattiva volontà, concede il lasso di tempo necessario per mutar vita, prima di punirlo (*De sera num. vindicta*, cap. VI).

L'imitazione di Dio, pertanto, deve ispirarci secondo Plutarco l'indulgenza verso i peccatori e allontanarci da ogni precipitazione o idea di vendetta. Plutarco torna certo a predicare la carità e l'amore che tanto eloquentemente erano stati reclamati da Seneca. « È indice di spirito magnanimo non vendicarsi del nemico quando si presenti l'occasione; se inoltre uno lo compatisca quando è afflitto, lo aiuti nelle sue necessità e presti con impegno la sua attività per soccorrere nei momenti critici

[1] *De superst.* VII, 168 d. B. LATZARUS, *Les idées religieuses de Plutarque*, Paris, Leroux, 1920, p. 156, rimanda per gli antecedenti di questa rappresentazione del penitente all'*Antico Testamento*: *Giona*, III, 6; *Giobbe*, XXX, 19; *Samuele*, I, XIX, 24, che certo offrono elementi analoghi. Ma, come abbiamo ricordato in precedenza, questa stessa rappresentazione era apparsa nella letteratura greca, quattro secoli prima di Plutarco, in Menandro che descriveva tale costume tra i Sirî (fr. 544 in KOCK, *Comic. att. fragm.* III, 164, da PORPHYR. *De abstin.* IV, 15).

i figli e i famigliari di lui, merita amore ed elogio per la sua bontà e umanità da parte di chiunque non abbia

il cuore nero corazzato di diamante o di ferro »[1].

Ma il principio che ispira la predicazione di questa norma è in Plutarco quello della magnanimità e generosità, non già, come in Seneca, quello dell'umiltà. Non è, infatti, come per Seneca, la coscienza del peccato in cui sappiamo d'essere incorsi e di poter incorrere sempre noi stessi, la quale ci impedisce di scagliare la pietra contro il colpevole e ci impone di usare la carità e l'amore verso di lui; ma è, per Plutarco, il desiderio o il dovere di farci imitatori di Dio e simili a lui, al tempo stesso che la speranza di esercitare sui colpevoli una azione piú benefica e feconda con il perdono che con la punizione. « Vedendo che molti, per il fatto stesso di non castigarli, si vergognano della loro malvagità, e che il perdono piú che il castigo li inizia nel mutamento » (*De cohibenda ira*, cap. XI), dobbiamo astenerci dalla vendetta e dalla punizione immediate, ispirate dalla passione.

Plutarco torna all'insegnamento di Eschilo e di Antifonte, già accolto da una lunga tradizione che va da Socrate a Seneca: il tempo placa la passione, e poi, « cessato il risentimento, non si ha piú voglia di punire » (loc. cit.). Ma quello che alle sue origini era un ammonimento morale di prudenza, si converte in Plutarco in un'esigenza religiosa, ispirata dall'esempio della « sera numinis vindicta ». L'indugio nella punizione divina vuole in primo luogo darci un esempio per toglierci l'impeto selvaggio della vendetta, e insegnarci che non dobbiamo lanciarci come spinti da fame o da sete irre-

[1] *De inimicorum utilitate*, cap. IX.

sistibili, quando abbiamo riscaldata e agitata « l'anima che nell'impeto oltrepassa i limiti della ragione », ma imitare nell'applicazione del castigo la lentezza e la dolcezza divine, interponendo uno spazio temporale per riflettere e non dovere poi pentirci (*De sera num. vindicta*, cap. V).

È evidente pertanto che la carità e l'amore sono ispirati, nell'etica religiosa di Plutarco, dall'esigenza dell'imitazione di Dio, ma non dalla coscienza del peccato. Un'ispirazione religiosa persiste, in lui come in Seneca, ma non accompagnata da quel sentimento d'umiltà, che appariva caratteristico nell'etica di Seneca. In tutti i modi, se è certo che in Plutarco, ammiratore e conservatore devoto della tradizione religiosa pagana [1], venerabile ai suoi occhi, anche se bisognevole di un'epurazione, si può riconoscere con Latzarus (op. cit., p. 9) « par son respect du passé, un Grec de la grande époque », non è meno indiscutibile che si esprimono in lui esigenze di tempi nuovi, che nascono tuttavia dall'evoluzione spontanea che s'andava compiendo in seno allo stesso paganesimo, indipendentemente dall'influsso del cristianesimo nascente [2]. In forma parzialmente diversa,

---

[1] In *Amatorius*, 12, 756 a, PLUTARCO scrive: « Mi pare che stai per affrontare una questione importante e spinosa, anzi che vuoi agitare ciò che è immutabile in noi, chiedendoci una spiegazione particolareggiata delle nostre opinioni circa gli dèi. La fede dei nostri padri, la fede antica ci basta e non v'è argomento piú poderoso di essa.... È il fondamento, la base comune della pietà. Se in un punto solo vacillasse e si scotesse, vacillerebbe e diverrebbe dubbioso tutto il blocco ».

[2] R. SCHAERER, *Sur l'origine de l'âme et le problème du mal dans le platonisme* (*Revue de théol. et philos.*, Lausanne, 1939), a proposito dell'interpretazione data da Plutarco dell'atto creatore del demiurgo come atto storico posto nel tempo, commenta: « Rien de moins chrétien, certes, que le penseur de Chéronée. Mais en cette matière l'époque compte autant et plus que l'homme » (p. 68). Occorre però aggiungere che, come l'epoca di Plutarco è figlia e sviluppo delle precedenti, cosí le nuove esigenze e i nuovi orientamenti di lui si collocano nella continuità della tradizione storica del pensiero antico.

ma non meno che Seneca, Plutarco rappresenta una evoluzione delle idee e delle esigenze etico-religiose, che senza separarsi dalla tradizione classica, anzi fondandosi su di essa e sviluppando momenti e tendenze che le erano intrinseche, procedeva in una direzione convergente in parte notevole con quella del cristianesimo. Perciò in Seneca e in Plutarco la coscienza cristiana, già nei primi secoli e poi nel medio evo, riconobbe spiriti affini a sé. Possiamo ripetere con Arnaldo Momigliano che « Plutarco per tutto il medio evo ha presso i Greci la medesima funzione di *anima naturaliter christiana* che ha Seneca presso i Latini. Egli è uno degli scrittori attraverso cui il pensiero cristiano implicitamente riconosce la sua continuità con il pensiero antico » [1].

Infatti Seneca e Plutarco possono considerarsi, tra i moralisti antichi, quelli che hanno provato piú intensamente — traendole da germi e sviluppi parziali già presenti nella tradizione anteriore — esigenze che a torto si sogliono attribuire in proprietà esclusiva all'etica cristiana per opporla piú nettamente a quella classica.

m) *Abbandono di queste esigenze in Plotino — Valore permanente delle affermazioni anteriori.*

Vero è che queste esigenze si attenuano poi e si perdono in gran parte nel neoplatonismo, nonostante i vincoli che esso rinnova con le tradizioni orfiche e l'influsso che esercita con il suo spiritualismo e la sua teoria della negatività del male nella formazione della filosofia cristiana e specie agostiniana. I principî della libertà e responsabilità dell'uomo nel bene e nel male, la nozione del dovere come imperativo interiore della coscienza morale, la coscienza del peccato, il senso del

[1] « Plutarco », nell'*Enciclopedia Italiana*, vol. XXVII.

rimorso e del pentimento, l'ispirazione della carità, etc., perdono nel neoplatonismo i tratti vigorosi che erano andati acquistando in filosofi anteriori. I due libri che Plotino dedica alla *Provvidenza* (*Enn.* III, libri 2° e 3°) mostrano una continua esitazione tra l'idea della libertà responsabile dell'uomo nell'azione e nel peccato, e quella di una predestinazione derivante dalla provvidenza stessa, che nel piano razionale dell'universo ha bisogno dell'esistenza delle cose buone e delle cattive allo stesso modo. Se conoscessimo tutto (dice Plotino), vedremmo che la malvagità collabora alla perfezione dell'universo.

Di modo che, pur dichiarando l'anima individuale prima causa efficiente (πρωτουργὸς αἰτία) dei suoi atti, Plotino riduce la sua libertà volontaria (ἑκούσιον) ad un attributo della necessità (ἀνάγκη) [1]; e dicendo che i malvagi peccano essi stessi (αὐτοὶ ἁμαρτάνουσιν: *Enn.* III, 2, 10), l'intende nel senso che la necessità che li domina sia una necessità interiore (ἀνάγκη οὐκ ἔξωθεν). Certo che questa necessità interiore consiste in un orientamento della loro volontà: è l'orgoglio, il voler essere di propria potestà; ma il risultato di tale orientamento (predestinato e necessario esso pure nel piano dell'ordine universale) non è tanto un peccato o una colpa morale, quanto una dimenticanza intellettuale o un'ignoranza dei proprî vincoli con la totalità divina e con tutti gli esseri che costituiscono l'universo [2].

---

[1] *Enn.* IV, 8°, 5; cfr. INGE, *The Philos. of Plotinus*, II, 183 sgg.

[2] Cfr. *Enn.* V, 1°, 1: «Che cos'è ciò che fa sí che le anime si dimentichino di Dio padre e, pur essendo di natura divina e pur appartenendo interamente a Lui, disconoscano se stesse e Lui nel medesimo tempo? Il principio del male, dunque, è per esse l'orgoglio, la generazione, la prima differenziazione, e il voler essere di propria volontà. Poiché, infatti, si sono mostrate compiaciute di tale indipendenza, avvezze a muoversi molto da sé, incamminate in senso contrario, e arrivate all'allontanamento massimo,

Per tutto ciò le idee ed esigenze morali del pentimento individuale, della penitenza collettiva e della simpatia espiatoria non hanno (come osservò Inge, *The Philosophy of Plotinus*, London, 1918, II, pp. 172, 187, 190) un posto nell'etica plotiniana; e la filantropia non è per questa il fine della moralità, ma la conseguenza dell'aver compreso che tutti partecipano dell'ordine divino; per cui in Dio s'identifica il nostro prossimo con noi stessi. Cosí l'esigenza del perfezionamento morale si converte in un'esigenza essenzialmente estetica di attuare in sé la bellezza, per essere capaci di contemplare la bellezza divina [1]; e la purificazione morale consiste nel distaccarsi dal corpo per farsi simile a Dio [2], liberando

---

giungono ad ignorare che esse stesse provengano di là; come i figli separati presto dai genitori, e che hanno vissuto lontano da essi per molto tempo, ignorano se stessi e i genitori.... Di modo che la stima delle cose di questo mondo e il disprezzo di se stesse costituiscono le cause della completa ignoranza di Lui ».

[1] Cfr. *Enn.* I, 6°, 9: « Volgiti verso il tuo intimo e guarda; e se tu stesso non ti vedi bello, fa come lo scultore che taglia, pulisce e depura il marmo, che risulterà abbellito, fino a che non esprima un bel volto di statua. Anche tu, allo stesso modo, taglia e getta via da te il superfluo, raddrizza ciò che è storto, e purificando ciò che è oscuro, fa in modo che si trasformi in luminoso, e non cessare di lavorare la tua statua, fino a che il divino splendore della virtú non risplenda al tuo sguardo.... Quando ti sia trasformato in tale, e tale ti veda,... interamente e unicamente luce vera,... guarda attentamente, perché solo quest'occhio spirituale può contemplare la bellezza suprema.... L'anima non può vedere il bello, se non s'è fatta bella. E dunque, che prima si converta tutta in bella e divina, se vuole contemplare Dio e la bellezza ». È evidente in tutto ciò l'assenza dell'intimità soggettiva della coscienza morale.

[2] Cfr. *Enn.* I, 2°, 3: « In che senso chiamiamo purificazione questa virtú e in che senso, purificandoci, ci convertiamo in simili a Dio? Poiché l'anima contaminata dal corpo e convertita in complice nella partecipazione delle passioni e di tutte le opinioni di quello, è cattiva. Sarà buona e virtuosa se non concorda con lui, ma agisce da sé (ciò che costituisce l'intelligenza e la saggezza) e non partecipa delle passioni (il che è temperanza) né ha paura d'abbandonare il corpo (il che è valore) e si mantengono la direzione e il comando, la ragione e l'intelletto, e le restanti facoltà non si oppongono (il che è giustizia). Tale disposizione dell'anima per la quale pensa cosí e si trova libera dalle passioni, non è errato considerarla simile a Dio, poiché è puro e divino l'atto di tale specie, di modo che possiede saggezza chi lo imita ».

l'anima dalle macchie che la deturpano, cosí come si pulisce l'oro dalle materie terrose, perché risulti nella sua purità e bellezza (*Enn.* I, 6°, 5).

È tutta un'operazione serena e tranquilla di depurazione e pulitura che, secondo la rappresentazione plotiniana, l'anima compie su di sé come l'artista sull'oggetto esterno della sua produzione, oggettivamente, restando al di fuori della propria opera, senza sentirsi complicata nel tormento dei suoi errori, né angustiata dalla coscienza dei suoi peccati, né agitata intimamente dai rimorsi. Il problema morale della redenzione dal peccato si è convertito con Plotino in un problema essenzialmente estetico di una creazione di bellezza spirituale.

Perciò quando Sallustio neoplatonico vuol tornare a dar rilievo all'agitazione interna della coscienza colpevole, che per i suoi rimorsi si crea il terrore dei castighi divini e trova cosí in sé una prima espiazione dei suoi delitti, indipendente da ogni intervento di un potere superiore, dovrà cercare la sua ispirazione nella tradizione democriteo-epicurea, cioè in una corrente dottrinaria opposta al neoplatonismo, che non poteva dargli alcun suggerimento al riguardo.

Tuttavia questa posizione caratteristica del neoplatonismo non diminuisce l'importanza delle anticipazioni di problemi, esigenze e orientamenti dell'etica cristiana e moderna che abbiamo trovato nello sviluppo ininterrotto dell'etica classica, dai pitagorici e Democrito fino a Seneca e Plutarco. Questa tradizione storica ci appare nell'insieme, dopo l'esame fatto, sotto un aspetto assai diverso da quello che le attribuiscono quelli che la vogliono opporre *toto caelo* all'etica moderna.

Il quadro che Brochard dichiarava vuoto, ci è apparso pieno di affermazioni alte e vigorose della coscienza morale con il suo imperativo categorico del dovere; con la sua funzione di legislatrice, di testimone

ineludibile, accusatrice implacabile e tribunale inappellabile; con la sua nozione di responsabilità e la sua coscienza del peccato sentito come violazione di una legge o esigenza interiore; coscienza che è al tempo stesso il primo e vero castigo interiore della colpa per via del rimorso e della vergogna di sé, e il principio della salvezza spirituale e della via della redenzione attraverso il pentimento. Siamo, dunque, molto lontani da quel disconoscimento del soggetto morale e da quella sua riduzione all'oggetto, con cui molti critici vogliono caratterizzare l'etica antica; abbiamo trovato, invece, affermazioni vigorose dell'interiorità e delle sue esigenze vive — vale a dire in continuo sviluppo dinamico di perfezionamento — che precorrono e indicano la via agli svolgimenti ulteriori dell'etica moderna.

PARTE QUARTA

LA «CREATIVITÀ» DELLO SPIRITO, IL LAVORO E IL PROGRESSO UMANO NELLE CONCEZIONI DEGLI ANTICHI

Capitolo I.

LA TESI DELL' INCOMPRENSIONE

L'idea della « creatività » dello spirito umano può avere il suo campo d'applicazione tanto nella considerazione della vita individuale quanto (e molto piú) in quella della storia dell'umanità, dove la sua affermazione si oppone sia alla concezione di un processo di decadenza da uno stato primordiale di perfezione (età dell'oro), sia all'idea di un ciclo fatale che per se stesso sempre si ripeta identicamente (eterno ritorno), e non meno alla concezione di un'identità costante e immutabile dello spirito umano attraverso i tempi, che è una vera negazione della storia, pur avendo servito come giustificazione della storiografia a partire da Tucidide [1]. L'affermazione della creatività dello spirito umano s'associa, al contrario, naturalmente a quell'idea di perfettibilità o progresso dell'umanità, nella quale introduce il punto di vista del-

---

[1] Cfr. Thucyd. I, 22, 4, dove ai miti favolosi oppone la conoscenza veridica della storia come una conquista compiuta per sempre (κτῆμα ἐς ἀεί), giacché gli avvenimenti passati permettono di prevedere i futuri, che si presenteranno in modo identico o simile, secondo la costante natura umana (κατὰ τὸ ἀνθρώπινον). Questo presupposto dell'immutabilità naturale dell'uomo contrasta senza dubbio in Tucidide con il concetto di un progresso (ciclico), che il Bignone (*L'Aristotele perduto*, II, 341) mise in evidenza in I, 71, 3, e che fa vedere al Del Grande (*Nascita della historia*, Napoli, 1952) in Tucidide il primo germe dell'idea moderna della storia come creazione e flusso, paralleli al perenne evolversi dell'insonne spirito umano (p. 22).

l'attivismo, in opposizione alle rappresentazioni mitiche che convertono il processo laborioso di conquista effettuato dall'uomo in una ricezione passiva di doni concessi dalla provvidenza divina.

Il riconoscimento dell'attività dello spirito, forgiatore di condizioni nuove in sé e fuori di sé, creatore del mondo della cultura il cui sviluppo reagisce continuamente sul proprio produttore, implica al tempo stesso una comprensione del valore del lavoro, inteso nella sua accezione piú ampia e generale, come attività produttrice di risultati nuovi (ossia non preesistenti al lavoro, ma nati da esso), siano di natura materiale ovvero spirituale [1]. Di modo che l'idea della creatività dello spirito appare da un lato in contrasto con le due concezioni che si sogliono considerare proprie e caratteristiche del pensiero antico — la storia come processo di decadenza o come eterno ritorno ciclico —, e dall'altro connessa a due nozioni (del progresso umano e del valore del lavoro), di cui si suol negare alla mente antica la comprensione e persino la stessa capacità di concezione. Per ciò appunto storici e filosofi d'assai diverso orientamento (positivisti, spiritualisti, idealisti) si son trovati d'accordo modernamente nel negare alla mente degli antichi non solo il possesso, ma la stessa capacità tanto dei concetti del progresso dell'umanità e della dignità del lavoro, quanto del potere creatore dello spirito.

Infatti l'opinione espressa nel nostro secolo da idealisti come il Gentile, che l'antichità classica non potesse comprendere la creatività dello spirito per mancanza del concetto stesso di spirito, ripresenta sotto altro aspetto il punto di vista per il quale, un secolo prima, positivisti e spiritualisti avevano negato agli antichi ogni capacità

[1] Sul concetto generale di lavoro rimando a F. BATTAGLIA, *Filosofia del lavoro*, Bologna, 1951, e alla bibliografia elencata a p. 13, alla quale possono aggiungersi gli scritti di FARRINGTON, SCHUHL, mio, di PIEPER e M. M. ROSSI, che cito nel cap. seguente.

di concezione e di comprensione del progresso umano.

A. Comte aveva dichiarato nella 47ª lezione del suo *Cours de philosophie positive* e ripetuto nel « Discours préliminaire » del *Système de politique positive*, che ogni idea di progresso sociale era « nécessairement interdite » ai filosofi dell'antichità, perché essi eran privi delle esperienze storiche fornite ai secoli XVII-XIX dal sorprendente sviluppo delle scienze e delle industrie e dalla creazione dei regimi politici moderni. Contemporaneamente al Comte un altro positivista, Pierre Leroux, affermava in varie opere [1] che solo nel sec. XVII, e precisamente in Francia, nacque la dottrina della perfettibilità umana, con il Pascal; e la sua affermazione coincideva nella parte essenziale con quella di Victor Cousin (*Introduction à l'histoire de la philosophie*, lez. XI), il quale aveva riconosciuto solo in Bossuet e in Vico, seguiti poi da Herder, i primi tentativi di dimostrare « l'idea del progresso perpetuo dell'umanità ». Piú tardi Paul Janet (*Histoire de la science politique*, II, 691) dichiarava analogamente che la credenza nel progresso era una delle idee « que la France a mises dans le monde », pur avendo egli stesso riconosciuto germi di tale idea in Seneca tra gli antichi e in R. Bacone tra i medievali. Piú esplicitamente Laurent, nelle sue *Études sur l'histoire de l'humanité* [2], negava al pensiero antico ogni possibilità di raggiungere la fede nel progresso, considerandolo privo dell'esperienza di grandi trasformazioni sociali e chiuso tra la dottrina desolante dell'eterno ritorno e la sconsolata visione di una caduta progressiva verso il male a partire dalla primordiale e luminosa età dell'oro.

---

[1] Cfr. *De la loi de continuité qui unit le XVIII^e siècle au XVII^e*; articoli vari dell'*Encyclopédie nouvelle*; *De l'humanité*, I, cap. 3 e 4.

[2] Ed. Méline, Bruxelles, 18 voll. a partire dal 1861. Cfr. vol. I, 73-81.

Solo J. M. Guyau (*La morale d'Épicure*, lib. III, cap. 3) nel secolo passato rivendicava per Epicuro e la sua scuola una concezione chiara del progresso, la cui eco riconosceva in Virgilio, Orazio e Seneca; ma considerandoli come eccezioni nella storia del pensiero antico, che a suo parere era refrattario generalmente a tale idea che (nell'opinione di Guyau) esigeva un fondamento naturalistico e sensistico separato da ogni credenza religiosa [1].

D'altro lato il Flint (*History of the Philosophy of History*, Edimburgh, 1877-1893) reagiva all'uso di attribuire all'antichità solo l'idea di un processo storico di caduta, e metteva in evidenza la presenza simultanea, in essa, tanto della teoria del ciclo quanto di quella del progresso; ma tutte, a suo avviso, si presentavano in una forma priva di precisione e di fondamento adeguati. Inoltre il Flint includeva nell'idea di progresso indistintamente la concezione della laboriosa conquista umana e l'aspettazione inerte dei doni miracolosi della divinità; e analoga confusione si ripresenta poi in J. Delvaille (*Essai sur l'histoire de la notion de progrès*, Paris, 1910), che la complica ancor piú presentando come teorie del progresso anche gli abbozzi di una teoria dell'evoluzione naturale del cosmo e delle specie viventi, e i progetti di riforma politica come la *Repubblica* di Platone; talché nella parte del suo libro relativa all'antichità classica si può riconoscere valida la rivendicazione dell'idea del progresso solo per ciò che riguarda Epicuro.

Tuttavia, gli stessi riconoscimenti parziali del Guyau e del Flint non ebbero sufficienti echi e sviluppi nella storiografia dell'inizio del sec. XX, ad eccezione del Delvaille, la cui imprecisione di concetti fu posta in evidenza dal Gentile. In parte, benché in grado molto minore, sof-

[1] Queste condizioni, per altro, erano presenti in molti altri filosofi greci, a partire dai presocratici, ed erano assenti, invece, in Virgilio e nella dottrina di Seneca.

fre di un difetto analogo la piú recente opera antologica di Teggart e Hildebrand (*The Idea of Progress*, a collection of readings selected by Fred F. Teggart, revised edition, with an introduction by G. H. Hildebrand, University of California Press, 1949), dove inoltre l'introduzione di Hildebrand, accanto ad osservazioni acute, mostra una tendenza a considerare in tutti gli autori classici l'idea del progresso intrinsecamente sottoposta alla dottrina dei cicli e, in conclusione, annullata da questa.

D'altra parte, come già Flint aveva messo in rilievo che in Epicuro e in Seneca, accanto all'idea del progresso, coesistevano elementi contrarî ad essa, costituiti dalle loro esigenze etiche della limitazione dei desideri e del disprezzo dei beni esterni, così altri storici successivi a lui, come il Vidari [1], non esitarono a dichiarare che tale idea di progresso « restò sconosciuta a tutte le età antiche e medievali », e che i suoi elementi, preparati dalle aspettazioni messianiche ebreo-cristiane, furono fecondati unicamente nell'epoca moderna dalle esperienze storiche degli straordinari sviluppi del movimento scientifico e del lavoro produttivo.

D'altra parte, partendo da un diverso punto di vista, il Gentile [2] che trovava in Bruno la prima affermazione de « l'importanza e serietà della storia come attualità dello spirito nel suo sviluppo », dichiarò esplicitamente, in una critica del libro del Delvaille, che non esiste concetto storico né si può parlare di progresso in tutta la filosofia greca e nella scolastica in quanto platonica e aristotelica. A tutto questo periodo, dunque, manca la nozione dello spirito e pertanto il fondamento per ogni

---

[1] *L'idea di progresso morale della società*: I. *La genesi dell'idea*, 1904; riprodotto in *Etica e pedagogia*, Firenze, 1922.

[2] *Veritas filia temporis* (1912): vederlo nel libro *Il pensiero del Rinascimento*, 3ª ed., Firenze, 1940.

valore del processo storico (cfr. *La riforma della dialettica hegeliana*, Messina, 1913, p. 238).

E analogamente altri idealisti affermarono, come il Losacco [1], che l'idea del progresso è idea totalmente moderna, alla quale doveva necessariamente restar estranea la speculazione antica, soggiogata dall'ossessione dell'oggetto, sia considerato come *physis*, sia come idea; o, come B. Nardi [2], che il problema del progresso non fu mai posto prima dei tempi moderni, né poteva esser sentito dai Greci, in quanto essi limitano il divenire al mondo inferiore, sensibile, la cui ragion d'esistere ripongono, tuttavia, nel mondo trascendente della realtà immutabile. Il De Ruggiero, invece, nella sua *Filosofia greca* (II[3], 304 sg.) allarga la considerazione del problema estendendola al concetto di lavoro, comprensivo delle idee di progresso e di creatività dello spirito al tempo stesso; e parlando del circolo neoplatonico di processione e conversione degli esseri, che non è creazione di alcuna novità, ma solamente ritorno al punto di partenza, conclude che tutta « l'intuizione antica della vita si sintetizza in tale negazione del valore del lavoro, divino e umano, mentale e fisico. La conquista del concetto di lavoro sarà opera moderna ».

Tutti questi varii motivi di negazione si presentano riuniti e connessi reciprocamente nel Tilgher [3]: « La civiltà classica greca espresse tutta se stessa nel mito dell'eterno ritorno.... Le mancò sempre il senso della storia come progresso e sviluppo.... Nessun greco concepí mai l'umanità come un tutto che lotta e progredisce verso il meglio ».

---

[1] *Lo sviluppo spirituale e il progresso*, in *Rivista di filosofia*, 1920.

[2] *Saggi di filosofia dantesca*, Roma, 1930, p. 269.

[3] *La visione greca della vita*, Roma, 1922 e 1926; *Homo faber*, Roma, 1929. Cfr. inoltre: *Il concetto del lavoro nell'antichità e nel mondo contemporaneo*, in *Studi politici*, Roma, 1923.

Manca al greco antico (continua il Tilgher) la concezione del valore del lavoro, nel quale non vede che condanna, fatica, dolore; gli manca, perché si sente in un circolo senza uscita; ma se non c'è fede nel lavoro, non ci può essere neppure fede nel progresso, che è conquista operosa, creazione incessante che trasforma i risultati dell'attività precedente in mezzi per un cammino ulteriore.

In tal modo, con De Ruggiero e Tilgher, il problema relativo alla capacità della mente antica di giungere ad una comprensione della creatività dello spirito appare vincolato e subordinato alla valutazione che essa seppe dare del lavoro, in quanto espressione dell'attività dell'uomo e mezzo di attuazione di tutte le sue creazioni. Dobbiamo pertanto porre e discutere in precedenza questo problema, della concezione e dell'apprezzamento del lavoro nella cultura antica, prima di affrontare l'altro, del riconoscimento del potere creatore dello spirito.

Capitolo II.

LA VALUTAZIONE DEL LAVORO NELLA CULTURA CLASSICA

a) *Il problema e il suo carattere complesso.*

Alcuni degli elementi che sono stati allegati, per dimostrare il carattere eminentemente negativo della valutazione antica del lavoro, e per opporla al positivo apprezzamento moderno, sono manifestamente privi di valore probatorio, per il fatto che appartengono allo stesso modo ad entrambe le culture. È certo, per esempio, che le parole che indicano il lavoro in greco (πόνος) e in latino (*labor*) hanno un significato primordiale di fatica e di pena; ma la stessa cosa accade nelle lingue moderne, neolatine e anglosassoni, con le parole *travail, trabajo, lavoro, labour, work, Arbeit* [1].

Analogamente, è vero che nel mondo classico il mito dell'età aurea o saturnia, cantato nostalgicamente da molti poeti, da Esiodo ad Ovidio, oppone la sognata epoca primordiale di felicità e abbondanza, esente da ogni necessità e lavoro, alla realtà dell'epoca storica, dominata dall'esigenza del lavoro, che il mito suppone introdotta a conseguenza e castigo di un peccato originale; ma in modo analogo la tradizione religiosa ebraico-cristiana presenta nella *Genesi* il mito del paradiso terrestre, perduto per il peccato di Adamo, che comporta per l'umanità la

[1] Cfr. F. Battaglia, *Filosofia del lavoro*, Bologna, 1951, cap. I.

condanna al lavoro e alla morte; e neppure qui mancano poeti che s'ispirano a tale mito, come il Milton.

Eppure tutto ciò non impedí né ad ebrei né a cristiani il riconoscimento del valore civile, morale ed anche religioso del lavoro. Nella tradizione biblica, come segnala P.-M. Schuhl (*Labeur et contemplation* in *Effort et réalisation*, Paris, déc. 1951), *Exod.* XXV-XL fa dichiarare ripetutamente a Jehova e a Mosè che le abilità tecniche manuali, necessarie per la costruzione e l'adornamento del tabernacolo, provengono da una diretta ispirazione divina; e il *Salmo* CXXVIII, 1 sg., chiama beati coloro che camminano sulla strada di Dio e mangiano il prodotto del lavoro delle loro mani; e la legge che impone ai rabbini il precetto di vivere di un'attività manuale precorre la sentenza di San Paolo: chi non vuole lavorare, neppure mangi (*Thessal.* II, 3). Seguendo questa direzione, la cultura cristiana arriva a riconoscere nel lavoro la via dell'elevazione materiale e spirituale dell'umanità, e a dichiararlo dovere morale dell'uomo e fondamento della sua dignità e diritto di vita; e il protestantesimo con Lutero lo proclama una vocazione (*Beruf*) e un servizio di Dio; e le dichiarazioni dei diritti dell'uomo lo includono nelle loro rivendicazioni fondamentali.

Se, dunque, le concezioni dell'Eden e della caduta non impedirono alla cultura ebraico-cristiana di giungere alle conclusioni suddette, perché dovrebbe il mito dell'età aurea aver chiuso alla cultura classica la via di ogni valutazione positiva del lavoro, ed autorizzare una negazione *a priori* della sua capacità di raggiungerla?

Tuttavia, è divenuto tradizionale attribuire all'antichità classica il disprezzo del lavoro, affermandosi che essa avrebbe limitato il suo concetto di lavoro all'opera manuale dei mestieri e delle arti, che, in quanto legata alla materia e accompagnata dalla fatica e dal sudore, le sembrava un'attività sordida e rozza, priva della luce

spirituale dell'intelligenza. Questo lavoro, pertanto, sarebbe parso agli antichi cosa vile, meritevole di disprezzo (βαναυσίη), perché avvilisce ed umilia l'uomo, lo fa servo delle necessità, dell'interesse economico e del comando altrui, lo priva della sua libertà e dignità, lo converte in un essere simile agli schiavi, agli animali e agli strumenti meccanici: in una parola, in un essere inferiore (βάναυσος). Ai lavoratori, privi della dignità di uomini, sarebbero opposti nella concezione classica gli uomini liberi degni di rispetto, vale a dire quelli che si dedicano alle attività delle armi o della politica ovvero che godono dell'*otium* (σχολή) per darsi alla contemplazione pura e disinteressata.

Ma tale divorzio fra ciò che è intellettuale e ciò che è manuale, se avesse dominato in tutto lo spirito antico, renderebbe inspiegabile quella creazione stupenda della cultura greca, che abbraccia simultaneamente e congiuntamente il terreno puramente spirituale della letteratura, delle scienze e della filosofia, e quello delle arti plastiche e architettoniche e delle tecniche legate piú direttamente alla materia e all'opera manuale; il che implica una cooperazione armonica e una interazione reciproca costante di tutte le forme di lavoro, e si ripercuote anche sul complesso carattere politico, economico, intellettuale dell'espansione dell'influsso greco nel mondo antico: espansione di colonie, commerci e cultura al tempo stesso. Modernamente pertanto si è sentita la necessità di reagire al concetto tradizionale indicato. W. Jaeger (*Paideia*, I) dichiarò in maniera decisa che, nel riconoscere con Esiodo l'eroismo della lotta tenace e silenziosa dei lavoratori con la dura terra e con gli elementi, la Grecia è stata la culla dell'umanità che colloca nel grado piú alto la stima del lavoro. Altri hanno distinto nelle voci dell'antichità due intonazioni opposte invece del preteso coro unanime spregiatore del lavoro. « Il mondo greco

(dice F. Battaglia, op. cit., p. 22) presenta due teorie sul lavoro diverse ed antinomiche. Il lavoro che per un verso è pregiato, essenza dell'uomo, dall'altro è respinto, opera di schiavi. Umano per gli uni, in quanto produttore di ricchezze e di virtú, è servile, abietto per gli altri. Gli è, a nostro avviso, che ci troviamo veramente non dinnanzi a due accidentali formulazioni, che impegnino soltanto i gusti personali dei diversi autori, ma piú propriamente dinnanzi a due concezioni della vita aventi diversa origine, in quanto si generano in diversi ambienti e fanno capo a due ceti mai forse interamente amalgamati ».

Da un lato l'aristocrazia guerriera dorica conquistatrice, costituisce, con la sua religione olimpica, le classi dominanti, dispregiatrici del lavoro; dall'altro le masse aborigene vinte, che dovettero sottoporsi alle fatiche del campo e dei mestieri, rivendicano con la loro religione misterica il valore del lavoro. Ma, aggiunge il Battaglia, nella lotta tra questi due orientamenti la vittoria restò alle classi dominatrici con la religione olimpica e il disprezzo del lavoro, che finirono per caratterizzare la mente greca.

Tuttavia in questa spiegazione, limitata a quel conflitto di due classi, interiore ad ogni società o stato greco, manca un elemento importante, costituito dalla distinzione di due specie di stati nella Grecia antica: gli oligarchici militaristi (Sparta, Tebe, Epidamno, etc.) e i democratici industriali (Corinto, Atene, etc.). L'opposizione tra i due, per ciò che concerne il concetto del lavoro, fu posta in rilievo dal Glotz [1], il quale mise in evidenza la valutazione del lavoro che domina nelle democrazie, di fronte al disprezzo che caratterizza le oligarchie. Ma, osservando che le democrazie industriali e

[1] *Le travail dans la Grèce ancienne*, Paris, 1920: v. il cap. su « Les idées sur le travail ».

commerciali hanno una minoranza filoligarchica, il cui pregiudizio in disprezzo del lavoro trova i suoi teorici in molti filosofi dominati dalla « spartomania » e dalla ripugnanza degli intellettuali contro il lavoro manuale, il Glotz trascura di considerare il fenomeno inverso negli stati oligarchici. In questi, la maggioranza oppressa doveva certo avere aspirazioni rivendicatrici del valore del lavoro, pur non essendo riuscita a dargli un'espressione teorica e letteraria, trovandosi essa stessa immersa nell'incultura e non avendo nella propria classe dominante, ostile ad ogni attività intellettuale e culturale, la possibilità di transfughi idealisti rivendicatori degli umili. Perciò gli oppressi di tutti gli stati greci non trovarono se non nei cinici, « filosofi del proletariato », gli assertori decisi delle loro esigenze.

D'altra parte è importante, tra le osservazioni del Glotz, quella relativa alla democrazia ateniese, dove è certo che l'esercizio di un mestiere manuale non fu impedimento per la partecipazione degli artigiani alle assemblee e al governo della città, né fu oggetto di vergogna per chi lo compiva — anzi lo si vede proclamato francamente negli ex-voto dei templi e nelle iscrizioni funerarie —, ma non furono cancellate le distinzioni sociali tra ricchi e poveri, contadini e lavoratori della città, piccoli commercianti e grossi industriali, artisti d'alta classe e umili artigiani. « La superbia delle genti " distinte " (dice il Glotz, p. 199), la vanità dei *parvenus*, l'orgoglio degli intellettuali sono gli stessi in tutti i tempi ».

In altre parole, il conflitto tra apprezzamento e disprezzo del lavoro manuale, l'opposizione tra i punti di vista di Socrate e dei cinici da un lato e di Platone e Plutarco dall'altro, non sono cosa esclusiva della Grecia antica, bensí comune a tutte le epoche storiche.

Tali osservazioni portaron seco l'esigenza di piú profonde ed accurate indagini, compiute da Farrington,

Schuhl, e altri [1], che arrivarono a distinguere, oltre l'opposizione costante delle due correnti contrarie, anche una differenza di epoche nel loro rispettivo prevalere. La dignità del lavoro, che trova in Esiodo la sua prima affermazione ed è riconosciuta nella Grecia arcaica (come dimostrò A. Aymard, *L'idée du travail dans la Grèce archaïque*, in *Journ. de Psychol.*, 1948), continua ad essere affermata generalmente nelle città democratiche fino all'epoca di Socrate; ma poco a poco (osserva il Farrington) il punto di vista dispregiativo acquista un'accentuazione ed una propagazione crescenti con lo sviluppo progressivo, a partire dal sec. V, dell'impiego degli schiavi, nelle cui mani passano in misura sempre maggiore i lavori e le tecniche manuali, che subiscono sempre piú le ripercussioni del disprezzo rivolto all'inferiorità sociale degli schiavi.

Questo processo si complica (osservai già nel mio scritto citato) con l'orientamento di città come Sparta e degli scrittori « laconofili » come Senofonte e Platone; ma (debbo aggiungere) nello spirito di questi stessi scrittori operano, contro i fattori che li portano ad applicare un marchio sociale agli operai manuali e alle arti meccaniche, altri fattori che complicano e modificano la loro visione complessiva, e li obbligano a inquadrare il lavoro manuale in una cornice piú ampia, costituita dal concetto universale e unitario del lavoro. E qui appunto pensatori come Platone e Aristotele non appaiono piú fermi assertori del divorzio tra le attività materiali e quelle intellettuali, ma debbono (come vedremo) avvicinarle e collegarle reciprocamente in un concetto uni-

---

[1] FARRINGTON, *Ciencia griega* (ed. Penguin) e *El cerebro y la mano en la antigua Grecia*, ed. Lautaro, Buenos Aires; P.-M. SCHUHL, *Machinisme et philosophie*, Paris, 1947; R. MONDOLFO, *Trabajo manual y trabajo intelectual*, etc., in *Rev. de hist. de las ideas*, Tucumán, 1950.

tario; e in tale unificazione accade che l'apprezzamento concesso alle attività intellettuali si ripercuote sulla valutazione delle attività manuali, portando a riconoscere nell'esercizio di uno sforzo attivo e produttivo, nell'uno o nell'altro campo, l'unica e vera giustificazione della vita.

Questa associazione, inoltre, non solo fece del lavoro — di qualsiasi tipo — il fondamento della dignità della vita umana, ma arrivò a mettere in evidenza una dipendenza e un influsso mutui tra le due forme opposte, di modo che il lavoro manuale, lungi dall'apparire privo di ogni luce d'intellettualità, si rivela illuminato dall'intelligenza e capace di illuminare questa; cioè l'arte o tecnica si riconosce inserita nel processo della conoscenza come un fattore o momento essenziale, con cui è legato lo sviluppo della scienza.

b) *Da Esiodo ai presocratici — Gli ippocratici e Anassagora.*

Cominciamo la nostra indagine dai documenti dell'età post-omerica piú antica, dove non appare ancora certamente una distinzione tra il lavoro manuale e quello intellettuale, ma dove già si pone il problema della valutazione del lavoro nel conflitto tra l'esperienza penosa della fatica e la coscienza che questa rappresenta il mezzo necessario per provvedere alla propria esistenza e fondare il proprio diritto alla vita.

Esiodo appunto, nelle *Opere e giorni*, mostra tale duplicità di tendenze in contrasto tra loro, che caratterizza la condizione spirituale dello stesso lavoratore. Da un lato il mito dell'età dell'oro esprime il sogno e desiderio di una vita libera da necessità, pene e fatiche; dall'altro la considerazione della realtà impone il riconoscimento non solo della necessità materiale, ma anche dell'obbligo morale del lavoro.

« Gli dèi tengono nascosto agli uomini il sostentamento della vita, poiché altrimenti tu ridurresti il tuo lavoro a un giorno solo, per avere il tuo sostentamento tutto un anno, restandotene ozioso » (versi 42-44). « Dinnanzi al merito (*areté*) gli dèi immortali posero il sudore; lunga ed erta è la via che porta a tale meta ed aspra all'inizio. Tuttavia al giungere alla cima risulta facile, nonostante la sua asprezza » (289-292). Solo, dunque, per mezzo del lavoro gli uomini possono conquistare il loro benessere, e quanto piú lavorano tanto piú sono amati dagli dèi immortali (308 sg.); e chi è privo di lavoro invidia il vicino che semina e pianta, e questa emulazione è buona tra i mortali (21-24); invece una cattiva vergogna accompagna l'uomo bisognoso (v. 317); e chi se ne stette inerte in vana speranza durante la sua esistenza, il giorno che gli manca il pane dice cattive cose al proprio cuore (498 sg.).

E con insistenza Esiodo ripete al fratello l'esortazione a lavorare: « Lavora, o Perse, ricordando sempre il mio consiglio » (298 sg.); « siano amate da te le opere che si devono compiere » (306). « Lavora, sciocco Perse, nei lavori che gli dèi destinarono agli uomini » (397). E in mezzo a queste esortazioni appaiono le valutazioni del lavoro quale fondamento tanto della dignità dell'uomo quanto dello stesso diritto alla vita. « Il lavoro non è vergogna, l'oziosità è vergogna » (v. 311). « Si indignano dèi e uomini contro chi vive ozioso, simile per la sua indole ai fuchi, che nascondono il loro pungiglione e mangiano impunemente la fatica delle api » (303-305).

Si anticipa qui la parola di San Paolo: « non mangiammo il pane di nessuno a ufo; anzi, operando con lavoro e fatica notte e giorno, per non esser di peso a nessuno di voi,... stando con voi vi dimostravamo questo: che se qualcuno non vuole lavorare, neppure mangi » (*Thess.* II, 3, 8-10).

È evidente che l'età e la classe sociale lavoratrice, a cui apparteneva Esiodo, avevano chiara coscienza del valore sociale e morale del lavoro; ma come Esiodo ha esercitato la funzione di educatore tradizionale dei Greci accanto ad Omero (benché in posizione alquanto inferiore), il suo insegnamento a questo proposito non si poteva perdere. E il suo influsso si esercitò non solo nei casi particolari segnalati dal Dornseiff (*Pindars Stil*, Berlin, 1921, p. 59 sgg.) e dal Martinazzoli (*Ethos ed eros*, etc., Firenze, 1947, p. 127), cioè nella nobilitazione del lavoro in Pindaro e nella sua rivalutazione nel mito di Eracle, le cui fatiche (πόνοι) cinici e stoici poi celebrano, bensí in piú ampie correnti d'idee. È certo che favorí tale influsso esiodeo lo stesso processo storico dello sviluppo della civiltà e della potenza delle città elleniche, dovuto allo spirito d'attività e iniziativa che caratterizza i Greci. La fioritura economica e quella culturale procedono parallelamente e insieme; si alimentano delle relazioni e degli scambi con le grandi civiltà orientali, associando in questi contatti gli interessi pratici con quelli intellettuali. Erodoto, Platone, Aristotele, Eudemo riferiscono che Solone, Talete e altri savi, che hanno rappresentato una parte importante nello sviluppo della cultura greca, viaggiavano in Egitto, Asia Minore e altri centri della civiltà antica per commerciare e per conoscere al tempo stesso [1]; Solone si faceva promotore delle arti e dei mestieri, e promulgava una legge per la quale ogni cittadino doveva fare apprendere un mestiere al proprio figlio, se voleva che questi avesse l'obbligo di mantenerlo nella vecchiaia; in quell'epoca, commenta Plutarco (e la dichiarazione è particolarmente significativa sulle sue labbra), « il lavoro non era considerato una disgrazia, e

[1] κατ'ἐμπορίαν ἅμα καὶ κατὰ θεωρίαν (ARISTOTELE, *Athen. Politeia*, 11).

l'avere un mestiere non implicava un'inferiorità sociale ».

Anzi, i savi consideravano il possesso di capacità di lavoro pratico come elemento e condizione della loro sapienza, e Platone ricorda in *Rep.* 600 a, che essi erano uomini valenti nell'attività pratica (σοφοὶ εἰς τὰ ἔργα), autori di molte invenzioni industriose (εὐμήχανοι), come per esempio Talete di Mileto e Anacarsi di Scizia.

A tutti costoro la tradizione attribuiva l'esercizio di professioni e invenzioni meccaniche: l'esercizio dell'ingegneria idraulica a Talete; l'invenzione di strumenti tecnici e meccanici, come il mantice da fabbro e la ruota da vasaio, ad Anacarsi; le invenzioni della tecnica per la fusione del bronzo, del tornio, della squadra, della livella, della chiave e di altri strumenti di lavoro a Glauco di Chio, etc. Quando nell'età ellenistica Posidonio celebrerà tutte le invenzioni meccaniche, la fusione dei metalli, la costruzione degli strumenti di lavoro, l'arte della costruzione delle case, etc., come opere di filosofi e meriti della filosofia, provocando la protesta di Seneca, non farà altro, in realtà, che generalizzare i dati relativi ai savî dell'epoca iniziale della fioritura civile della Grecia e di tutta l'età presocratica, la cui attività non separava la teoria dalla pratica, né l'indagine scientifica dal lavoro manuale.

L'*homo sapiens* era allo stesso tempo *homo faber*, interessato ai problemi e allo sviluppo della tecnica, e considerava la propria sapienza connessa con la sua attività di operaio; cosí come, inversamente, l'*homo faber* sentiva l'esigenza di conoscenze teoriche che lo convertissero, come dice Platone, in esperto conoscitore della sua arte (τέχνης ἐπιστήμων), capace di procedere secondo le regole dell'arte e non per impulsi casuali (πορεύεσθαι κατὰ τέχνην, οὐ κατὰ τύχην : Platone, *Gorgia*, 448 b).

In tal modo ci si presentano due fenomeni comple-

mentari. Vediamo da un lato l'autore del trattato ippocratico *Intorno alla medicina antica* che (come osservò il Farrington, *Scienza greca*, p. 62 sgg.) ama chiamare se stesso operaio, artigiano o tecnico, e attribuire la propria esperienza alla cucina, rivendicando l'importanza che hanno per la salute dell'uomo la trebbiatura, la macinatura, la stacciatura, l'impastatura e l'infornatura del grano, e dichiarando con orgoglio che tutto ciò è medicina, dalla quale unicamente può sorgere una conoscenza chiara della natura dell'uomo; cosí come vediamo il sofista Ippia (cfr. *Ippia minore*, 368 b-e) vantarsi d'esser vestito con indumenti fatti tutti dalle sue stesse mani, non meno che di portare con sé opere in verso e in prosa d'ogni specie e di avere conoscenze letterarie e mnemotecniche, cioè di riunire nella sua persona, insieme all'attività intellettuale di sofista, quelle manuali di filatore, tessitore, sarto, conciatore, calzolaio, fabbro. Tutto ciò dà un carattere enciclopedico alla sua sapienza e fa di lui (secondo l'espressione del Farrington, op. cit., 81) «un esempio tipico del sapiente delle generazioni piú antiche, i cui titoli di saggezza non erano in contrasto con l'abilità e destrezza delle sue mani».

Sotto questo aspetto possiamo riconoscere con Joël [1] tra i presocratici la stessa unità di θεωρεῖν e πράττειν che caratterizza i sapienti del rinascimento ed ha il suo rappresentante tipico in Leonardo, tecnico di tutte le arti nell'interesse della scienza, non meno che investigatore di tutte le scienze nell'interesse dell'arte [2]. Ma questa stessa unità di pratica e di teoria porta con sé l'altro fenomeno complementare, che si presenta nell'epoca pre-

[1] *D. Ursprung d. Naturphilos. aus d. Geist der Mystik*, Basel, 1903.

[2] Cfr. il mio *Leonardo teorico dell'arte e della scienza*, in *Il Ponte*, Firenze, sett. 1953 (riprodotto in *Figure e idee della filosofia del Rinascimento*, in corso di stampa presso La Nuova Italia, Firenze).

socratica non meno che nel Rinascimento; ed è l'esigenza, sentita dai cultori delle arti, della compilazione di trattati tecnici: a partire dalla musica, le cui leggi studiano Damone e i pitagorici, dalla scultura il cui *Cànone* scrive Policleto, dalla pittura e dall'architettura, questa esigenza di sistematizzazione teorica si propaga a tutte le tecniche. « Si tenta in questo periodo (nota lo Schuhl) la sistematizzazione di tutte le tecniche, la codificazione di tutte le arti, dalle ricette della cucina fino alle prescrizioni dell'igiene.... I sofisti fanno l'apologia delle tecniche sperimentali.... Polo dice nel *Gorgia*: esistono fra gli uomini molte arti scoperte dall'esperienza degli esperti; l'esperienza fa progredire la nostra vita d'accordo con l'arte, l'inesperienza secondo il caso » [1]. E l'autore del trattato ippocratico *Dell'arte*, polemizzando contro quelli che si sono fatta un'arte del discreditare le arti, dichiara esplicitamente che il perfezionamento della tecnica, che completa invenzioni di metodi e strumenti già creati ma ancora imperfetti, e ne introduce altri di nuova invenzione, è « aspirazione e funzione dell'intelligenza ».

L'autore ippocratico cosí precorre il punto di vista di Posidonio già ricordato; ma la valutazione che fa della tecnica e degli sforzi che le si dedicano, riconoscendo non solo il suo interesse pratico, ma anche la sua connessione con l'intelligenza, è in rapporto con l'importanza essenziale che avevano le diverse forme della tecnica e del lavoro manuale nella stessa indagine teorica dei naturalisti presocratici. Non solo Anassagora e Democrito facevano di uno strumento tecnico, come la clessidra dei tribunali (della quale anzi Anassagora sarebbe stato inventore), l'oggetto di un trattato teorico; non solo Archita era un celebrato creatore d'invenzioni e di strumenti

---

[1] *Machinisme et philosophie*, p. 5 sgg.; *Essai sur la formation de la pensée grecque* (2ª ed.), p. 342 sg.

meccanici (e forse il suo esempio potrebbe aver influito sullo stesso Platone, spingendolo all'invenzione di una sveglia idraulica) [1]; ma tutte le forme e i processi tecnici del lavoro pratico erano per i naturalisti presocratici fonte di illuminazione intellettuale per la comprensione e interpretazione teorica della natura.

Le operazioni che compiono gli operai e gli artigiani nei vari mestieri per mezzo di strumenti come la ruota, il crivello, il mantice, la gualchiera, la vite, l'arco, il crogiuolo, la tavolozza del pittore, etc., sono (come ho dimostrato nel mio studio *Sugestiones de la técnica*, etc.) [2] le sorgenti donde i presocratici traggono le loro spiegazioni della natura in genere o dei vari fenomeni in particolare. E questo orientamento dell'investigatore scientifico verso le forme del lavoro, per chiedere ad esse luci nella sua meditazione teorica — orientamento che si ripercuote poi in Socrate, il quale ama, nelle sue ricerche concettuali, utilizzare gli esempi del fabbro, del carpentiere, del calzolaio, del muratore, etc. (cfr. Senofonte, *Memor.* I, 2, 37; III, 3, 39; IV, 4, 6 e *passim*; e dialoghi platonici, *passim*) — sembra obbedire nei presocratici, in modo piú o meno cosciente, ad una concezione che trova la sua espressione esplicita nello scritto ippocratico *Della dieta*, come è stato messo in rilievo dal Farrington e da me. Lo scrittore ippocratico parla di un'imitazione dei processi della natura che gli uomini, nei loro lavori e nelle loro tecniche, compiono incoscientemente e per una specie di ispirazione divina, cosí che hanno nella loro stessa attività produttiva, di cui posseggono la conoscenza chiara per il fatto stesso che la svolgono loro, il mezzo di interpretare i processi naturali che restano ad essi occulti nel loro prodursi. « Conoscendo ciò che fanno

---

[1] V. su tutto ciò DIELS, *Antike Technik*, e altri studi moderni e fonti antiche citate da SCHUHL, *Essai* etc., p. 344 sgg.

[2] Cfr. *En los orígenes de la filosofía de la cultura*, cap. II.

ma ignorando ciò che imitano » (dice l'ippocratico), essi possono, appunto in ciò che fanno e conoscono in quanto lo fanno, trovare la rivelazione di ciò che ignorano in quanto non lo producono essi stessi [1].

---

[1] Mi pare opportuno segnalare che l'idea, enunciata dall'autore ippocratico, di un'ispirazione divina che porta gli uomini a imitare, nei procedimenti delle loro arti, i processi della natura pur ignorandoli, s'inquadra perfettamente nella cornice del naturalismo delle scuole mediche, interessate, come ha dimostrato W. A. Heidel (Περὶ φύσεως, p. 122 sgg.), a mettere in rilievo la dipendenza dell'uomo (microcosmo) rispetto al macrocosmo. In tale idea gli ippocratici obbediscono ad una suggestione d'Eraclito (B 114), collocando — come si esprime A. Rey, *La jeunesse de la science grecque*, p. 485 — « l'homme dans la nature », come « partie de la nature ». Appartenendo infatti alla natura, come tutti gli altri esseri, l'uomo obbedisce, nella sua esistenza ed azione, alla stessa legge universale divina che regge tutte le cose. Cosí dichiara ripetutamente questo scritto ippocratico: I, 5: « accadono [agli uomini] tutte le cose per una necessità divina, quelle che vogliono e quelle che non vogliono »; I, 6: « come tutte le altre cose, anche l'anima dell'uomo e il suo corpo li governa l'anima universale »; I, 10: « d'accordo con una ragione unica, a tutte le parti che sono nel corpo diede ordine il fuoco identico a se stesso, in modo conveniente, a imitazione dell'universo.... Il fuoco.... che domina tutte le cose governando ciascuna secondo la natura,... governa tutte le cose, sempre »; I, 11 (dopo l'affermazione che la mente degli dèi insegnò agli uomini a imitare le opere degli dèi stessi): « l'usanza la stabilirono gli uomini stessi per se stessi, ma senza conoscere i fondamenti su cui la stabilirono; ma la natura di tutte le cose l'ordinarono gli dèi ». Tutto ciò risulta perfettamente conforme tanto ad Eraclito B 114 (« tutte le leggi umane sono alimentate dall'unica legge divina, etc. »), quanto all'identità tra φύσις e θεῖον stabilita dal naturalismo presocratico. Gli uomini pertanto, come esseri di natura, sono dominati dalla stessa unica legge che vige in tutta la natura, e agiscono nelle stesse forme e con le stesse regole di questa. Ma hanno coscienza delle loro azioni nel farle, di modo che, nel tradurre in atto in esse la divina legge della natura universale, possono conoscerla nella propria azione e cosí, indirettamente, riconoscerla in tutta la natura.

Suggestione feconda, assente da altre affermazioni posteriori dell'identità del microcosmo con il macrocosmo. Cosí nel Rinascimento Luca Pacioli nella sua *Divina proportione*, affermando, per influsso platonico, il dominio delle leggi matematiche in tutta la natura, dichiara che alle stesse leggi obbedisce anche l'attività dell'uomo nelle arti, ma senza che l'uomo arrivi ad aver coscienza di ciò che fa, malgrado che lo faccia. « Si commo de li rozzi rustici dice Aristotele che solegizant (*sic*) et nesciunt se solegizare, cosí questi tali utuntur arte et nesciunt se uti. Ancora el sarto e

Il concetto che conoscere è fare e fare è conoscere, si presenta cosí nello scrittore ippocratico, e converte il lavoro produttore in una forma di conoscenza: l'unica forma vera o per lo meno la piú efficace di tutte. I lavori che l'ippocratico esamina e le cui operazioni descrive — del forgiatore, del gualchieraio, del rappezzatore, del carpentiere, del costruttore, del musico, del conciatore, del cestaio, del raffinatore d'oro, dello scultore, del vasaio, dello scrivano — sono tutti lavori produttivi e quasi tutti tipicamente manuali; ma tutti sono riconosciuti da lui capaci d'illuminare l'intelligenza essendo compagni e creatori di conoscenze, e capaci di rivelare ad essa i processi occulti la cui produzione non appartiene all'uomo.

È evidente la valutazione positiva del lavoro alla quale tutto ciò deve portare. E tale conseguenza appare espressa da Anassagora, il quale divide pure con Democrito il merito di aver cercato nelle innovazioni della tecnica stimoli e suggestioni per l'avanzamento di teorie scientifiche, come appare nelle applicazioni e negli sviluppi geometrici, ottici e astronomici, che entrambi avrebbero ricevuto dalla novità tecnica introdotta dal pittore Agatarco con la sua pittura scenografica in prospettiva (cfr. Vitruvio, VII, pr. 11). Ma soprattutto Anassagora ha generalizzato l'idea del vincolo tra l'*homo faber* e l'*homo sapiens*, affermando che la superiorità intellettuale dell'uomo rispetto agli animali (cioè la sua capacità di progresso e di creazione della cultura) ha la sua causa e fonte nel possesso della mano. La mano è l'esecutrice di ogni lavoro materiale, produttrice di realtà nuove, che non escono spontaneamente dalla natura, bensí dall'arte;

---

calzolaio usano la geometria e non sanno che cosa sia. E li murari, legnaoli, fabri e ogni artefici usano la mesura e la proportione e non sanno ». Ma poi in Leonardo risorge la coscienza della capacità, che ha la tecnica umana, di rivelare segreti della natura.

ma che operano sulla natura e la modificano, ed essendo accompagnate nella loro produzione dalla coscienza delle operazioni che si compiono e dei fini a cui queste sono rivolte, implicano e generano conoscenze e riflessioni. I prodotti del lavoro manuale e il loro stesso processo di produzione reagiscono cosí sul produttore, e per mezzo dei propri sviluppi e perfezionamenti sviluppano e perfezionano l'uomo.

La superiorità dell'uomo sugli altri animali procede, dunque, per Anassagora dal lavoro. Nella sua proposizione, pertanto, si può intuire embrionalmente il concetto moderno che il lavoro è il mezzo per cui l'uomo (come scrisse Antonio Labriola) produce e sviluppa se stesso, come causa e come effetto, autore e conseguenza al tempo stesso delle condizioni successive del proprio essere (cfr. *Del materialismo storico*, p. 99 sg.); e cosí si può elevare al di sopra della natura, entro i cui limiti restano chiusi gli animali.

c) *I poeti tragici e i sofisti.*

Questa valutazione del lavoro, caratteristica di tutta l'atmosfera dell'epoca, si ripercuote nei poeti tragici, comici e in altri scrittori, contemporanei e successivi. Epicarmo ripete la sentenza d'Esiodo: « a prezzo di lavori gli dèi ci vendono tutti i beni » (B 36 in Diels); e aggiunge che « l'attività diligente (μελέτα) concede piú doni che la buona natura » (B 33); Eschilo dichiara che « il dio ama aiutare fervidamente chi fatica » (fr. 395 Nauck²); Sofocle dice che « nessuno arriverà mai alla cima senza lavoro » (fr. 365 Nauck), e che « l'ozio sconsiderato non genera nulla di pregevole » (fr. 287 Nauck, dall'*Ifigenia*); Euripide ci offre un'ampia raccolta di sentenze analoghe — raccolte da Stobeo nelle sue *Eclogae* sull'amore del lavoro (φιλοπονία) e sulla pigrizia

(ἀργία) — in tutte le quali si ripete in varia forma il concetto fondamentale che il lavoro (πόνος) e la fatica o pena (μόχθος) sono la via e il mezzo indispensabili per raggiungere la virtú, la stima pubblica, il successo nelle imprese, e tutti i beni e le cose belle.

Sarebbe lungo riferire testualmente queste citazioni, di cui dò l'elenco. Relative alla *filoponía*: *Heraclid.* v. 625; *Iphig. Taur.* v. 114 sg.; *Likymn.* fr. 474 Nauck; *Erecht.* fr. 264 e 364 N.; *Teleph.* fr. 701, 715 e 757 N.; *Archel.* fr. 233, 236, 237, 238 N.; *Philoct.* fr. 783 e 789 N.; *Androm.* fr. 133 e 134 N.; *Cressai*, fr. 461 N.; *Hippol.* fr. 432 N.; *Stheneb.* fr. 668 N.; *Supplic.* vv. 375-378; fr. 1043 N. Relative alla pigrizia (ἀργία): *Antiop.* fr. 187 e 220 N.; *Hippol.* vv. 380-384; *Hecuba*, vv. 375-378; *Melanipp.* fr. 512 N.; *Helen.* v. 80 sg.; ai quali Stobeo aggiunge il fr. 527 N. (trag. adesp.). Si può ricordare in particolare che il fr. 474 (*Likymn.*) cita un proverbio che chiama il lavoro « padre del buon nome »; il 461 (*Cress.*) dichiara che è impossibile esser felice senza aver lavorato, aggiungendo: « è vergogna per un giovane non voler lavorare »; il 432 (*Hippol.*) afferma che « chi lavora dio l'assiste »; il 668 (*Stheneb.*) cita un altro proverbio che (secondo l'opportuna emendazione del Vitelli) diceva che « se ha buona sorte, il lavoro lavorato non fa piú soffrire i mortali ». Cosí il concetto dominante è presentato spesso non solo come opinione personale del poeta, ma come espressione proverbiale della coscienza popolare; e consiste sempre nel riconoscere, oltre la necessità, l'onorabilità e dignità del lavoro, unico produttore di tutto ciò che può esservi di bello e di buono, materialmente e moralmente, nella vita umana, mentre la pigrizia e l'oziosità sono condannate come vergogna e fonte di ogni male.

Tra gli altri poeti tragici, analoga valutazione del lavoro troviamo in Agatone (fr. 21, p. 767 N.²): « vie proprie cercano le nature amanti del lavoro »; Teodette

(fr. 11, p. 805 N.): « molto deve faticare chi vuole arrivare gloriosamente al pubblico elogio; invece la pigrizia, che ottiene un piacere momentaneo, suole con il tempo generare dolori »; Filisco (p. 819 N.): « non è possibile, o sciocco, per la via della pigrizia conseguire senza lavorare le cose che sono proprie di chi lavora ».

E tra i comici ricordiamo Alesside fr. 1 (*Com. att. fr.* III, p. 397), il quale diceva che tutte le cose cercate si trovano se non si sfugge il lavoro; poiché se alcuni uomini riuscirono a trovare le cose divine dell'astronomia, come potrebbero sfuggire all'uomo le cose umane? « Tutte le cose si convertono in schiave del lavoro diligente », conferma Antifane (*fab. inc.* fr. 45: *Com. att. fr.* III, 149). Un altro poeta comico, Filemone (*Il bugiardo*: *Com. att. fr.* IV, p. 13) dice: « tutto può trovarsi, se non si rifugge il lavoro proprio di chi indaga »; e il fr. 61 (*ibid.*, p. 55): « come dolci sono diventati per me i mali passati. Se non avessi lavorato allora, non mi rallegrerei ora »; e *fab. inc.* fr. 102 (*ibid.*, p. 62): « dall'amare il lavoro venne l'essere padrone di qualsiasi cosa ». E Menandro, fr. 93 (*Com. att. fr.* IV, 258): « debbono lavorare finché vivono gli abituati al lavoro, poiché l'oziosità non alimenta neppure una vita frugale »; fr. 191 (*ibid.*, p. 276): « tutte le opere, dunque, si compiono mediante il lavoro assiduo »; *Dyskolos*, fr. 5 (*ibid.*, p. 109): « con la diligenza e il lavoro si rendono raggiungibili tutte le cose ». E nello stesso tomo dei *Com. att. fr.* p. 689, fr. 343 a: « divengono belle tutte le cose di chi lavora »; fr. 343 b: « tutte le cose trova il lavoro di chi cerca ».

Analogamente tra i filosofi dell'età di Socrate, Prodico e Antifonte sofisti ripetono la sentenza d'Esiodo e d'Epicarmo, dichiarando che di tutto ciò che vi è di buono e di bello, come onori, premi, etc., nulla hanno concesso gli dèi agli uomini senza necessità di molti lavori e sudori (Antiph. B 49 in Diels; Prodico in Senofonte, *Me-*

mor. II, 1, 21 sgg.). Democrito dichiara che le belle azioni le produce l'istruzione mediante lavori, mentre le azioni basse vengono da sé senza lavoro (B 182); e ancora lui (B 242) e Critia (B 9) proclamano pure che il convertirsi in uomo di pregio viene piú dall'esercizio e dallo studio che dalla natura.

Della valutazione del lavoro da parte di Socrate parleremo a proposito di Senofonte.

d) *Espressioni di disprezzo in Senofonte, Platone, Aristotele.*

Indubbiamente, Senofonte e Platone ci presentano il rovescio della medaglia, con quel disprezzo per il lavoro e il lavoratore manuali (*banausía, bánausos*), che si suole attribuire in blocco a tutta l'antichità classica, senza distinzione di epoche, regimi politici o classi sociali. L'errore di tale generalizzazione risulta già messo in evidenza dai documenti citati, che testimoniano l'esistenza e la diffusione di una chiara coscienza e affermazione del valore economico, morale e anche intellettuale del lavoro delle mani e di ogni lavoro in genere. Ma non si può disconoscere neppure il fatto storico che il punto di vista opposto s'è presentato e successivamente diffuso fino ad arrivare a un predominio che è stato fatale allo sviluppo ulteriore della civiltà greca.

Si è messo in rapporto tale fatto storico, come abbiamo visto, specialmente con due fattori vincolati tra loro: il regime antico della schiavitú, che va accentuandosi in Grecia a partire dai sec. VI-V a. C., e il militarismo di città e regioni come Sparta e la Laconia. La formazione del popolo greco (cfr. nella collezione « L'évolution de l'humanité » l'opera di Jardé sull'argomento) per via di invasioni successive, significò una sottomissione delle popolazioni vinte agli invasori vittoriosi, che pote-

vano mantenere i loro privilegi solo mediante il loro potere militare. Donde una divisione del lavoro tra conquistatori e conquistati: i primi esercitano le attività delle armi e del governo, i secondi tutti i lavori dell'agricoltura, dell'artigianato, del commercio necessari all'economia dello Stato; ma la differenza di condizione sociale e politica si ripercuote sull'apprezzamento delle rispettive occupazioni. I dominatori sono eredi delle attività degli eroi dell'epoca; i vinti, umiliati per la loro inferiorità, coinvolgono le loro stesse attività produttive nel disprezzo del quale sono oggetto come classi sociali.

È ciò che già era accaduto in Oriente, Egitto, etc., e che Erodoto (II, 155 sg.) suppone sia stato introdotto in Grecia per imitazione, senza rendersi conto del suo carattere di processo interiore spontaneo. In Egitto (dice) non si permette ai membri della casta dei guerrieri di apprendere un mestiere, essendo essi destinati alla guerra, i cui compiti, come diritto e dovere di casta, si trasmettono in eredità di padre in figlio: « Orbene (continua Erodoto) non so esattamente se i greci appresero questo costume dagli egizî, poiché vedo che anche i traci, gli sciti, i persiani, i lidî e quasi tutti i barbari considerano coloro che esercitano un mestiere e i loro discendenti come inferiori agli altri cittadini, e considerano gente per bene quelli che si mantengono lontani dai lavori manuali e soprattutto quelli che si dedicano alla guerra. Questo, dunque, appresero tutti i greci e specie gli spartani; ma i corinzî, invece, non disprezzano in alcun modo gli artigiani manuali ».

Qui appare evidente la connessione tra il disprezzo per le arti manuali (che Erodoto chiama indifferentemente τέχνη e βαναυσίη) e l'organizzazione militaristica dello Stato, tipica in Sparta; invece in uno stato industriale e commerciale come Corinto, gli artigiani, creatori della potenza economica della città, sono oggetto

d'onore e non di disprezzo. Analogo orientamento prevaleva nell'Atene di Pericle, secondo la dichiarazione dell'orazione funebre attribuita al grande uomo politico da Thucyd. II, 40: « noi Ateniesi consideriamo il cittadino estraneo agli affari come un essere inutile »; il che segnava con un marchio di inferiorità chi non partecipava alla vita economica, creatrice (nota Magalhães Vilhena, *Socrate et la légende platonicienne*, Paris, 1952, p. 78 sgg.) della potenza della democrazia ateniese congiunta con il potere della classe mercantile. Per lo stesso concetto (ricorda Magalhães Vilhena, *ibid.*) Policrate inseriva tra le accuse rivolte a Socrate nel suo libello quella di non esser stato Socrate uomo d'affari (τραπεζίτης γὰρ οὐκ ἔστι); e ciò è un altro documento singolare dell'apprezzamento in cui le democrazie industriali e commerciali tenevano le attività economiche, disprezzate dalle aristocrazie militariste. Ma le democrazie industriali, come Atene, si trovano divise da un conflitto interiore. Disprezzano chi rifugge dagli affari, ma non possono ripudiare l'esercizio delle armi, necessario alle esigenze della propria difesa ed espansione imperialistica; e cosí hanno in se stesse il germe di un conflitto interiore, perché il militarismo tende ad allearsi con il superstite orientamento aristocratico, spregiatore delle arti manuali e delle attività commerciali. E in tale dualismo di tendenze, intrinseco alla stessa democrazia ateniese, l'ostilità contro le arti manuali si doveva accentuare progressivamente in conseguenza del processo d'intensificazione della schiavitú, che si ripercuote sinistramente sulle condizioni dei lavoratori liberi, provocando una decadenza della loro condizione economica e del loro livello di vita. La degenerazione fisica e morale, prodotta da queste cause negli artigiani, è imputata dai contemporanei alla natura dei loro mestieri, cui s'attribuisce un'influenza degradante sul corpo, sullo spirito, sulle capacità civili e mi-

litari dei lavoratori, come si vede nell'*Economico* di Senofonte: « Quelle che son conosciute per arti meccaniche portano con sé il marchio sociale e giustamente sono considerate con ostilità dalla maggioranza, poiché danneggiano il corpo di quelli che le praticano o che comunque ad esse sovrintendono, perché impongono loro una vita sedentaria e chiusa e, in alcuni casi, il passare il giorno accanto al fuoco. Questa degenerazione fisica ridonda anche in danno dell'anima. Inoltre gli operai di questi mestieri non dispongono di tempo per coltivare l'amicizia e i doveri civici. Di conseguenza sono considerati cattivi amici e cattivi patrioti e in alcune città, specie in quelle guerriere, non si permette ad alcun cittadino di dedicarsi a lavori meccanici » [1].

Senofonte, militare e laconofilo, riflette qui idee dominanti nei circoli militaristi, a Sparta o in altre città, come Epidamno, dove l'infamia che accompagnava i lavori manuali obbligava lo stato a convertirli in un ser-

---

[1] *Oeconom.* IV, 2-3; cit. da FARRINGTON, op. cit., p. 24. Opportunamente SCHUHL (*Labeur et contemplation*, cit.) segnala il parallelismo tra questo testo di Senofonte e uno di Gesú, figlio di Sirach, citato dal GLOTZ (*Le trav. dans la Grèce anc.*, p. 385): « La sapienza dell'uomo istruito nella Scrittura si acquista con il favore dell'*otium*. Come farsi savio quando si guida l'aratro? Lo stesso accade all'operaio, al muratore, al fabbro, cui il fumo rende rugosa la pelle, al vasaio che curvo sul suo lavoro pensa solo al numero dei pezzi che deve consegnare. Questa gente non si segnala nell'Assemblea, e neppure conosce la raccolta delle leggi, né siede sui seggi dei giudici ». Fin qui tutti i pregiudizi di Senofonte (annota Schuhl); ma il testo continua con un riconoscimento della necessità e del valore del lavoro manuale. « Tuttavia senza questi (operai) non si fonda alcuna città. La produzione eterna è mantenuta da coloro le cui preghiere si riferiscono all'esercizio di un mestiere manuale ». Qui, potremmo dire, collegando queste ultime righe con la dichiarazione iniziale intorno alla sapienza che ha bisogno dell'*otium*, i pregiudizi di Senofonte restano integrati e corretti dall'intuizione di Aristotele, che senza lavoro manuale non si dà né la vita civile né l'*otium* indispensabile per la sapienza o contemplazione (v. piú oltre, a proposito di Aristotele, le osservazioni di M. M. ROSSI contro PIEPER).

vizio amministrativo, affidato a schiavi pubblici (cfr. Glotz e Schuhl, op. cit.). Tutto ciò non impediva, senza dubbio, che di fronte a tali legislazioni ed orientamenti sociali dispregiatori, si levassero le voci di illustri poeti e scrittori a rendere (come abbiamo documentato) omaggio d'onore al lavoro, riflettendo e confermando correnti spirituali opposte.

Dall'altra parte, però, i pregiudizî associati alla degradazione subita dai lavoratori in séguito all'intensificazione dell'impiego di schiavi, esercitavano il loro influsso anche su menti illuminate come quelle di Platone e di Aristotele. Altri fattori, senza dubbio, cooperavano a determinare il loro orientamento. S'andava accentuando l'opposizione tra pratica e teoria, vita attiva e vita contemplativa; l'ideale della contemplazione, che nelle sue prime affermazioni — con Anassagora che avrebbe proclamato la contemplazione come il vero fine della vita — non impediva di riconoscere nel possesso della mano la causa produttrice della superiorità spirituale dell'uomo, genera piú tardi l'idea di una separazione e antitesi tra le due forme di vita, che non ammette piú la possibilità di una cooperazione reciproca. La luce dell'intellettualità e la libertà spirituale sono considerate proprietà esclusiva dell'attività contemplativa; e le attività delle tecniche sembrano portare in sé il marchio della servitú, sia per il fatto che obbediscono ad interessi utilitarî dei quali l'artigiano si fa servo, sia per il fatto che sono esecuzione meccanica di ordini, che riduce chi le effettua alla condizione di puro strumento.

In molti luoghi dei suoi dialoghi (cfr. per es. *Alcibiade primo*, 131; *Repubblica*, III, 21, 415; *Politico*, 289 sg.; *Leggi*, 846, etc.) Platone dichiara che i lavoratori manuali (contadini e artigiani) che conoscono unicamente le cose del corpo, e quelli che sono disposti a prestare servizî per salari o mercedi o per fini di guada-

gno, come banchieri, commercianti, marinai, rivenditori, etc., in una parola tutti gli addetti ad attività materiali o economiche, legate ad appetiti e interessi proprî della parte inferiore dell'anima, debbono esser considerati tutti di spirito servile, indegni di partecipare al governo dello stato ed esclusi dai diritti politici. E pur riconoscendo a volte la loro utilità pubblica, come nel caso del costruttore di macchine belliche, che fa piú del generale per la salvezza della città, Platone nel *Gorgia*, 512, non esita a dire: « e con tutto ciò tu disprezzerai lui e la sua arte, e come per ingiuria lo chiamerai meccanico e non vorresti dare tua figlia come sposa al figlio di lui, né vorresti che tuo figlio sposasse la figlia di lui ». Seguendo questo punto di vista, piú tardi Arriano, nella sua relazione dell'assedio di Tiro, ricorda per nome (come notò Diels, *Antike Technik*, 29 sg.) i soldati che salirono per primi all'assalto, ma non si degna di ricordare il nome dell'ingegnere che aveva abbattuto le difese mediante le sue macchine belliche.

È il medesimo punto di vista per cui Platone stesso — nonostante l'ammirazione che dovevano aver suscitato in lui le invenzioni meccaniche di Archita, al punto da imitarlo nel costruire lui stesso una sveglia idraulica — rimproverava, secondo una testimonianza di Plutarco, lo stesso Archita ed Eudosso di aver utilizzato apparecchi meccanici per la soluzione di problemi geometrici; il che significava per lui una degradazione della geometria, abbassandola dalla pura sfera intellettuale alla sfera inferiore della materia, che esige l'ignobile impiego dell'opera manuale. Questo stesso punto di vista rende i grandi matematici alessandrini dell'epoca di Archimede (Conone di Samo, Eratostene, etc.) sordi ai fecondi suggerimenti delle scoperte e del *Metodo sui teoremi meccanici* di Archimede, ed è il vero responsabile dell'essersi questo astenuto dallo scrivere qualsiasi relazione sulle

sue straordinarie invenzioni e costruzioni di macchine, che facevano di lui il piú grande ingegnere dell'antichità. Non era certo Archimede stesso, come credette Plutarco (*Marcello*, 14, 20), a considerare vile (βάναυσος) questa scienza dell'inventare e creare macchine, ma erano gli ambienti scientifici del suo tempo, che disprezzavano le investigazioni e creazioni meccaniche, corrispondenti a necessità ed utilità della vita, ed apprezzavano solo i trattati di scienza teorica, al di fuori di ogni applicazione pratica. Il che, evidentemente, è stato un pregiudizio fatale al progresso della scienza antica, ed ha contribuito a determinare il suo arresto; come accadde nel campo della medicina con il ripudio di tutto ciò che avesse carattere di manualità, dalla preparazione di droghe alle operazioni chirurgiche e alle dissezioni anatomiche, abbandonando la tradizione ippocratica, che le considerava un titolo di nobiltà per l'arte medica, e lasciandole in mano a schiavi, farmacisti e barbieri ignoranti.

Di questo divorzio tra teoria e pratica, colpevole in gran parte della decadenza e dell'arresto della scienza antica, Platone ha in notevole misura la responsabilità. E con lui Aristotele, per aver posto nel *Protreptico* e mantenuto in parte nell'*Etica Nicomachea* (X, 7) e nella *Metafisica* l'antitesi tra la vita attiva e la contemplativa. Inoltre Aristotele contribuí fortemente al disprezzo del lavoro, riducendo il lavoratore manuale a mero strumento: animato, indubbiamente, ma non superiore al meccanismo inanimato in dignità. Per questa teoria, che vuole giustificare la schiavitú come istituzione di natura e non di violenza, dice Aristotele nel cap. II della *Politica* (1253 b) che tutte le arti hanno bisogno di strumenti, che possono essere inanimati come il timone della barca o animati come la vedetta; ma sono entrambi strumenti del pilota, « poiché chi lavora agli ordini di un altro nelle arti è una specie di strumento,... e lo schiavo

è una proprietà animata, e qualsiasi esecutore di ordini è, come strumento, il primo degli strumenti ».

In tal modo l'attività manuale delle arti sembra togliere all'uomo, secondo Aristotele, la sua dignità d'uomo e ridurlo a cosa o strumento: arriviamo con ciò alla piú profonda negatività nella valutazione del lavoro, dichiarato negazione della dignità umana.

e) *La valutazione positiva in Senofonte e Platone.*

Tuttavia, non solo è un errore generalizzare questo orientamento a tutto lo spirito dell'antichità, dimenticando i documenti, citati anteriormente, di un'opposta valutazione, e chiudendo gli occhi ad altri che dobbiamo citare ancora, ma si interpreta anche unilateralmente lo stesso pensiero di Senofonte, Platone e Aristotele, limitandolo all'aspetto indicato, senza tener conto di elementi contrarî, che documentano in essi stessi la suggestione della corrente opposta, che non riescono a cancellare dal loro spirito. In tali contradizioni, appunto, ci si rivela in modo tipico il peso che doveva avere nello spirito dell'antichità la valutazione positiva del lavoro, per giungere ad imporsi in qualche modo ai propri oppositori.

L'apprezzamento positivo del lavoro appare in Senofonte connesso specialmente all'influsso di Socrate, le cui opinioni, coincidenti con la tradizione che va da Esiodo a Epicarmo e Prodico, egli rivendica, e per ciò stesso mostra di accettare. Nel resoconto della discussione di Socrate con Aristippo (*Memor.* II, cap. I) Senofonte fa citare al suo maestro precisamente le sentenze d'Esiodo e d'Epicarmo, che nel lavoro e nel sudore indicano il prezzo al quale ci vendono gli dèi tutti i beni, e gli fa riferire per esteso il mito di Eracle al bivio, narrato da Prodico

nelle *Horai* [1], e dominato da uguale pensiero. « Di tutto ciò che è buono e bello, nulla gli dèi concessero agli uomini senza lavoro e studio. Se vuoi che gli dèi ti siano propizî, devi prestar loro culto; se desideri che gli amici ti amino, devi essere benefico con loro; se desideri essere onorato dalla tua città, devi esserle utile; se ambisci ad essere ammirato da tutta la Grecia per la tua virtú, è necessario che ti sforzi con tutto il tuo potere, per arrecarle benefici; e se vuoi che la terra ti produca frutti abbondanti, devi coltivarla; se pensi di arricchirti con il bestiame, bisogna che ti curi di esso; se aspiri ad accrescere i tuoi possedimenti mediante la guerra, e vuoi essere in condizione di liberare i tuoi amici e soggiogare i tuoi nemici, devi imparare le arti della guerra da chi è esperto ed esercitarti nel modo di usarle; e se inoltre vuoi avere un corpo vigoroso, devi abituarlo ad essere ministro dell'anima ed esercitarlo mediante lavori e sudore ».

In tutto questo, tuttavia, dove il concetto di lavoro si universalizza, estendendosi ad ogni attività di qualsiasi tipo, non c'è solo la considerazione utilitaria, che conviene sottomettersi all'impiego dei mezzi indispensabili per il conseguimento del fine, ma anche l'idea che la via del lavoro e dello sforzo è l'unica degna dell'uomo, cioè la via della ἀρετή. E questa idea della dignità morale del lavoro si conferma in modo piú esplicito anche nella conversazione con Aristarco (*Memor.* II, cap. VII), dove la tesi sostenuta da Socrate è che se il lavoro produttivo è conveniente — sotto l'aspetto economico e sotto quello morale al tempo stesso — per le persone di condizione servile, non meno, anzi assai di piú deve riconoscersi tale per le persone di nascita e condizione libere, che devono esser considerate piú degne degli schiavi. « Chi credi

[1] Si sa che non si accetta piú la tesi di K. JOËL, *Der echte und der xenophontische Sokrates*, Berlin 1893-1901, che voleva attribuire ad Antistene il racconto citato da Senofonte.

migliori (domanda Socrate): le persone libere che sono nella tua casa o gli schiavi in casa di Ceramone? — È chiaro (risponde l'altro) che le persone libere che sono con me. — E allora credi tu che per il fatto d'essere libere, tali persone non debbano fare altro che mangiare e dormire?... Sentisti mai dire che la pigrizia e la trascuratezza siano utili all'uomo per apprendere ciò che deve sapere, ricordare ciò che ha appreso, avere salute e forza nel corpo e acquistare e conservare le cose utili alla vita? ovvero credi che il lavorare e il preoccuparsi non servano a nulla? Le cose che dici che sanno fare queste donne, le appresero come inutili per la vita e per non far nulla di esse, ovvero al contrario per applicarsi ad esse con diligenza e trarne la loro utilità? in che modo possono gli uomini essere piú savi: restandosene in ozio come parassiti o dedicando le loro cure a cose utili? come possono essere piú giusti: lavorando o incrociando le braccia per sognare i mezzi di sussistenza? ».

In queste righe si debbono mettere in rilievo: 1) la presenza di un concetto universalistico del lavoro, che comprende ogni forma d'attività umana, manuale e intellettuale; 2) l'affermazione vigorosa del dovere del lavoro (dell'uno o dell'altro tipo) per tutti gli uomini, al fine di rendersi meritevoli del titolo di saggi e giusti. La dignità dell'uomo (maschio o femmina) è riposta nel lavoro; l'ozioso è un parassita, e la condizione sociale di cittadino libero non dà nessun diritto a non lavorare e a non fare altra cosa che mangiare e dormire. Risuona qui, nelle parole di Socrate, un'eco dell'idea nella quale Esiodo, paragonando gli oziosi ai fuchi, precorreva la dichiarazione di S. Paolo: chi non vuole lavorare, neppure mangi.

Tali pensieri ed altri analoghi [1] sono riferiti da Se-

[1] Il concetto universalistico del lavoro appare anche in *Memor.* I, 2, 19, dove si afferma la necessità dell'esercizio costante

nofonte come proprî di Socrate, e debbono aver appartenuto a lui prima che ai cinici; ma è evidente che il calore, con cui Senofonte rivendica la nobiltà delle idee e dei sentimenti del maestro, significa la sua adesione personale, confermata anche dal luogo dell'*Economico* (VII, 22), che opportunamente cita F. Battaglia (op. cit., p. 21), e che afferma la destinazione necessaria di tutti, maschi e femmine, al lavoro: « il bene della famiglia esige lavori all'interno e all'esterno della casa: Dio fece la natura della donna per le diligenze e i lavori dell'interno, e quella dell'uomo per le diligenze e i lavori dell'esterno ».

In tutto ciò, evidentemente, la considerazione del lavoro appare in Senofonte in una luce assai diversa da quella del luogo dell'*Economico* citato precedentemente; e ciò si deve a suggestioni derivanti da Socrate, che riflettevano l'orientamento della coscienza comune ateniese. La comprensione socratica del lavoro ha certo influito sui suoi discepoli. Senza dubbio, tra questi, Antistene e i

---

per qualsiasi *virtú* (morale, intellettuale, fisica) acquisita, se non la si vuole perdere. « Poiché vedo che come per i lavori del corpo, chi non mantiene il corpo in esercizio, diventa incapace di farli, cosí anche per i lavori dell'anima chi non esercita la sua anima, non può piú farli.... Mi sembra, dunque, che tutte le cose belle e buone esigano un esercizio costante, e cosí la sapienza ». Tuttavia Socrate non conferisce il nome di lavoro od opera a qualsiasi attività, ma solo a quelle produttrici di risultati utili alla società, negandolo alle improduttive e dannose. Cfr. *Memor.* I, 2, 57: « Socrate, dopo aver riconosciuto che è utile e buono per l'uomo l'essere attivo, e che è dannoso e cattivo l'essere ozioso, e che il lavorare è un bene e il restarsene ozioso un male, diceva che lavorano e sono buoni operai quelli che fanno qualcosa di buono; ma coloro che giocano ai dadi o fanno cosa cattiva o dannosa li chiamava oziosi. E perciò diceva giustamente (Esiodo): il lavoro non è vergogna, l'ozio è vergogna ». Senofonte applica per conto suo questa idea alla valutazione dell'agricoltura nell'*Economico* e della caccia nel *Cinegetico* (XII, 1-5), considerandole entrambe in relazione alla difesa della patria, come preparazione idonea, fisicamente e spiritualmente, per le necessità e situazioni belliche, ed elevandole cosí entrambe ugualmente alla dignità di lavoro.

cinici, che per la loro origine e condizione sociale e per il loro orientamento spirituale meritarono dagli storici il titolo dei « filosofi del proletariato greco », non avevano bisogno dello stimolo di Socrate per quella loro rivendicazione del lavoro e della fatica come beni, che li porta ad assumere Eracle come loro eroe e a proporre come modello per i filosofi gli artigiani delle arti meccaniche e affini, che mediante l'esercizio attivo acquistano tutta la loro abilità. Ma probabilmente è stato l'influsso dell'ampio concetto universalistico del lavoro espresso da Socrate, quello che ha spinto i cinici a proclamare la necessità reciproca e indissolubile delle due attività, manuale e intellettuale: « c'è un doppio esercizio, quello del corpo e quello dell'anima, e l'uno senza l'altro resta imperfetto » (Diog. Laert. VI, 70 sg.).

Tuttavia, l'influsso di Socrate sembra aver operato, sotto questo aspetto, analogamente anche in Platone, che passa per dispregiatore assoluto del lavoro materiale o manuale. Da quell'influsso derivano le sue espressioni di un concetto universalistico del lavoro, che comprende quello manuale e quello intellettuale e li presenta entrambi come dovere dell'uomo e giustificazione della sua vita; di lí il suo riconoscimento del vincolo reciproco delle due forme nel processo storico unitario dello sviluppo della cultura; di lí la presentazione che fa (in modo analogo a quello dei cinici) degli operai addetti a mestieri manuali come esempio e modello per i cittadini delle classi privilegiate, in quanto essi riconoscono solo nel lavoro la ragione e la dignità della loro esistenza. Tutti questi punti di vista, che sono in contradizione evidente con l'orientamento negativo con cui si suole caratterizzare Platone rispetto al problema del lavoro, si trovano espressi in luoghi della *Repubblica*, del *Teeteto*, del *Politico*, delle *Leggi*, che meritano d'esser messi in rilievo, di fronte all'abituale attribuzione a Platone di un

atteggiamento di totale disprezzo del lavoro. Nella *Repubblica* (III, 405 d-408 b) Platone fa criticare da Socrate le classi privilegiate che si vantavano della loro educazione liberale, rimproverando loro la tendenza a dedicare la loro vita alle raffinatezze dei piaceri sensuali, alle liti nei tribunali e ai trattamenti medici, passando tutta la loro esistenza (ad imitazione di Erodico) in una condizione che non è vita, ma morte progressiva. E al contrario celebra la sana concezione della medicina che aveva Asclepio: « il quale sapeva che a ciascuno dei cittadini retti da buone leggi è destinato un lavoro nella città, che egli lo deve compiere, e che nessuno può mantenersi in ozio per restare ammalato e in cura per tutta la sua vita. Ed è ridicolo che questo lo sentiamo quando si tratta di operai, ma non lo sentiamo quando si tratta dei ricchi e di quelli che passano per fortunati ». E qui precisamente Platone cita come modello per questi privilegiati, che si vantavano d'essersi nutriti d'una educazione liberale, l'esempio del carpentiere, che, cadendo ammalato, chiede al medico qualche rimedio drastico, che lo liberi rapidamente dal male e gli permetta di tornare al suo lavoro. E se il medico gli prescrive un trattamento lungo, con ogni specie di precauzioni, l'operaio risponde « che non ha tempo di stare ammalato, né gli conviene vivere attendendo sempre alla sua infermità e trascurando il lavoro ». Quest'uomo, dunque, « aveva un lavoro, e se non lo faceva, non aveva utilità a vivere.... Il ricco invece non ha davanti a sé tale lavoro, talché non valga la pena per lui vivere se sia obbligato ad astenersi da esso »; ma Platone gli obietta, con Focilide, che chi è provvisto di mezzi per vivere ha l'obbligo d'occuparsi del culto dell'*areté*, e che chi non dedica il suo studio assiduo a questo fine, non merita di vivere (ἀβίωτον τῷ μὴ μελετῶντι). Il che significa obbligo di un lavoro intellettuale non meno intenso del lavoro materiale del-

l'esercizio ginnico: « non si deve lavorare meno nello studio che nella ginnastica » (*Rep.* 504 d).

Secondo questa assimilazione dell'attività spirituale e culturale al lavoro materiale, la quale riunisce entrambe le forme dell'idea universale del lavoro, riconosciuto come obbligo dell'uomo, Platone esige nella stessa *Rep.* 535 d, da quelli che vogliono dedicarsi alla filosofia, un amore del lavoro (φιλοπονία) integrale, cioè che comprenda allo stesso modo e insieme i lavori del corpo e quelli dello spirito. « Prima di tutto chi si dedica ad essa (filosofia) non dev'essere zoppo né monco nell'amore al lavoro, cioè per metà amante del lavoro e per metà pigro. Il che accade quando uno sia, sí, amante della ginnastica e della fatica e lavori in tutte le cose corporee, ma non sia amante dello studio e di ascoltare e indagare, ma odiatore del lavoro in tutte queste cose. Ma è zoppo e monco anche chi orienti il suo amore del lavoro in senso contrario a quello suddetto ».

Vale a dire, l'uomo integrale deve avere un apprezzamento e un amore integrale e completo, comprensivo tanto del lavoro materiale quanto dell'intellettuale; e secondo la concezione della *Repubblica*, ciò che vale per l'uomo individuale si applica pure a quell'uomo in grande che è la società civile, che ha bisogno dell'attività dei lavoratori materiali e di quelli intellettuali al tempo stesso.

« L'abito dei corpi (dice *Theaet.* 153 b) si dissolve con l'inazione e l'inerzia e si conserva con la ginnastica e il movimento per il maggior tempo possibile; e l'abito dell'anima con l'istruzione e lo studio, che sono movimenti, acquista sapienza e si conserva e diventa migliore; con l'inerzia invece, che è assenza di studio e d'istruzione, non apprende e dimentica l'appreso ».

Già abbiamo visto in un capitolo precedente (II della II parte) le affermazioni di *Theaet.* 186-187, e *Sympos.* 207

intorno allo studio e al lavoro costanti e intensi che si esigono, secondo Platone, per la conoscenza e la reminiscenza, che sono processi di conquista e creazione continue, in lotta incessante contro la dimenticanza. Era l'idea che già Socrate applicava al possesso della sapienza e di qualsiasi altra capacità o *virtú* (cfr. Senofonte, *Memor.* I, 2, 19 cit.). Qui, in *Theaet.* 153 b, il lavoro intellettuale è considerato nel suo parallelismo con il lavoro materiale, ma già nel luogo citato della *Repubblica* questo parallelismo è esigenza d'integrazione mutua; e in altri luoghi della *Repubblica*, delle *Leggi* e del *Politico*, che vedremo nell'altro capitolo, questa integrazione si spiega come scambio e influsso reciproco, che Platone riconosce fra la tecnica o le arti da un lato e l'orientamento degli spiriti dall'altro, arrivando in tal modo ad un concetto unitario della cultura e dei suoi sviluppi e delle sue vicende storiche. D'accordo con queste concezioni, Platone dichiara che le forme della tecnica e dei prodotti dell'arte (e anche le forme dei giuochi infantili) influiscono sull'orientamento degli spiriti e delle intelligenze; per cui nella *Repubblica* e nelle *Leggi*, ispirandosi ad una esigenza di conservazione, egli reclama l'immutabilità delle regole e delle forme di produzione tecnica, e nel *Politico* invece, indotto da un'esigenza di progresso, rivendica una libertà di movimenti e innovazioni. Questo punto dovrà essere esaminato in un altro capitolo; ma può già indicarci in Platone una coscienza del vincolo reciproco di tutte le forme dell'attività umana, di un'interdipendenza e scambio di azione di tutte le specie di lavoro, che unite all'esigenza del compimento di un lavoro da parte di ciascun uomo, per dare un significato ed una giustificazione alla sua vita, significano una valutazione positiva del lavoro, che include anche quello manuale, altre volte disprezzato e condannato come causa d'inferiorità spirituale.

Le idee aristocratiche, la tendenza laconofila, l'ostilità idealistica contro tutto ciò che è vincolato con la materia, il corpo e le sue necessità, si trovano cosí, nello spirito di Platone, di fronte ad esigenze e orientazioni opposte, ereditate dall'insegnamento di Socrate e dominanti nella coscienza comune degli stati democratici. La rappresentazione abituale dell'orientamento platonico, che lo raffigura unicamente ispirato al disprezzo del lavoro, della tecnica manuale, delle arti collegate alla materia, appare, cosí, unilaterale e incompleta, per il fatto che disconosce il conflitto interiore al suo spirito fra tendenze opposte.

f) *Aristotele e l'apprezzamento del lavoro e della tecnica.*

Analoga osservazione si deve applicare ad Aristotele, il cui pensiero a proposito del lavoro è assai piú complesso di quanto possa sembrare dalle citazioni che si fanno abitualmente di luoghi che esprimono un disprezzo per il puro esecutore manuale di ordini altrui, il quale si converte da uomo pensante in mero strumento meccanico (*Polit.* 1253 b), ovvero che definiscono la vita del lavoratore manuale (βάναυσος βίος) e del mercante (ἀγοραῖος) come ignobile e contraria alla virtú (*Polit.* 1328 b). Queste stesse valutazioni negative debbono esser comprese e spiegate nei loro motivi, giacché il disprezzo che esprimono non è rivolto al lavoro manuale in quanto implichi fatica o legame con la materia, ma in quanto ponga l'uomo in una condizione di schiavitú, sia rispetto a necessità e interessi economici, sia rispetto ad altre persone, i cui ordini deve eseguire meccanicamente, senz'alcun intervento della sua propria intelligenza e deliberazione.

Ciò che appare ad Aristotele negazione della dignità dell'uomo consiste soprattutto nella mancanza d'autonomia, che toglie al puro esecutore materiale la libertà di pensare ed operare alla luce del proprio pensiero. Perciò

nel primo capitolo della *Metafisica* Aristotele dice che « consideriamo piú degni di stima e piú dotti e piú savi quelli che dirigono le opere e le costruzioni (ἀρχιτέκτονας) che non gli esecutori manuali (χειροτεχνῶν); poiché i primi sanno il perché di ciò che si fa, i secondi invece lo fanno come lo farebbero strumenti inanimati, senza sapere neppure che fanno ciò che fanno, come il fuoco quando brucia. Le cose inanimate però fanno ciascuna di queste azioni in virtú di una natura intrinseca, gli operai manuali in virtú di una abitudine acquisita, di modo che la stima di piú savi [che si applica a quelli che dirigono] non proviene dal fatto che essi sono operatori (πρακτικούς) ma dal fatto che usano la ragione e conoscono le cause ».

In tal modo appare evidente che Aristotele non considera indegno dell'uomo il lavorare nella creazione cosciente di opere materiali, ma il rinunciare all'uso dell'intelligenza, il trasformarsi in strumento meccanico cieco, senza rendersi conto di ciò che si fa e del perché lo si fa. Non condanna, in altre parole, il lavoro manuale, ma la sua separazione dall'intelligenza che dovrebbe illuminarlo e guidarlo. La sua polemica contro Anassagora (*De part. anim.* IV, 10, 686 b sg.), che aveva spiegato la superiorità intellettuale dell'uomo sugli altri animali per via del possesso della mano, significa certo un'incomprensione del concetto — comune ad Anassagora con tutti i presocratici e con l'autore del trattato ippocratico *Della dieta* — del fare, considerato come fonte e via di conoscenza e causa di sviluppo dell'intelligenza. Ma nell'opporgli che, invece, il possesso dell'intelligenza dev'esser considerato come il motivo per il quale la natura diede all'uomo la mano, strumento degli strumenti, Aristotele, lungi dal porre un'antitesi tra intelligenza e mano, vuole reclamare, come esigenza della natura stessa, un'unione tra le due attività, nella quale l'azione della

mano debba esser sempre diretta, in ciascun uomo, dall'intelligenza sua propria. Il divorzio tra le due, che egli vede presentarsi nel lavoro dei meri esecutori d'ordini, è per lui un'offesa alla natura, una violazione dei suoi fini e delle sue leggi, per il qual motivo considera indegno dell'uomo il rinunciare alla sua qualità di uomo e il ridursi alla condizione di strumento bruto.

Nel concetto di Aristotele non v'è antitesi totale o incompatibilità assoluta tra teoria e pratica, attività intellettuale e manuale. Anzi, se ammette ed esalta una contemplazione pura, separata dalla pratica, esige però che le due si mantengano associate nelle attuazioni della pratica; che è il punto di vista sostenuto già nel *Protreptico*, dove c'è, senza dubbio, l'esaltazione della θεωρία o contemplazione pura, ma si afferma anche l'esigenza della ragione teorica come luce e guida delle applicazioni pratiche.

Il framm. 13 del *Protreptico* nell'ed. Walzer (*Aristotelis dialogorum fragmenta*, Firenze 1934, da Iambl. *Protrept.* 10, pp. 54, 10 - 56, 12 Pistelli) vuole dimostrare, infatti, la somma utilità che ha la ragione teoretica per la vita umana, e perciò rimanda all'esempio delle tecniche: medicina, ginnastica, legislazione, arti dell'edificazione (δημιουργικαί) o degli artigiani in genere. Queste arti (dice) hanno trovato strumenti ottimi, come il piombino, la squadra, il compasso, gli strumenti ad acqua, a luce, etc.; e per mezzo di questi e dei calcoli piú esatti procede il buon costruttore, lungi dal limitarsi ad innalzare empiricamente il proprio edificio in linea parallela ai già esistenti; e cosí il medico, il legislatore, etc., non imiteranno empiricamente e ciecamente il modo d'operare di altri medici, legislatori, etc., ma cercheranno la loro guida nella contemplazione dei principî razionali, cosí come il pilota nella contemplazione delle stelle. La scienza teoretica pertanto deve sempre dirigere l'azione

pratica; la contemplazione non è in contrasto con le arti, ma è piuttosto la loro illuminazione e guida necessaria.

È evidente che in questa applicazione alla pratica la teoria non può essere *otium*, nel senso di inattività, inerzia; ma neppure è tale per Aristotele quando è contemplazione pura, separata dalla pratica, come giustamente mise in rilievo M. M. Rossi contro F. Pieper [1]. Nei capitoli 6-8 del libro X dell'*Etica Nicomachea*, dove parla dell'*otium* della contemplazione pura, Aristotele (nota il Rossi) insiste sul carattere d'attività operativa (ἔργον, ἐνέργεια) di questa contemplazione, e dichiarandola propria per eccellenza degli dèi, afferma che « tutti suppongono che gli dèi vivano e pertanto siano attivi, poiché nessuno pensa che dormano come Endimione » (1178 b).

La contemplazione, dunque, per Aristotele è attività in se stessa, non già antitesi o negazione del lavoro; anzi ha con questo un vincolo, non solo perché la possibilità della sua esistenza separata e pura è condizionata (come osserva il Rossi) dal lavoro che deve avergli creato la condizione d'indipendenza dalle necessità della vita (σχολή, *otium*, *leisure*, *loisir*), ma anche perché a sua volta l'attività pratica del lavoro esige per la sua realizzazione cosciente e intelligente — l'unica degna dell'uomo — l'intervento direttivo della teoria.

Il vincolo fra pratica e teoria, tecnica e scienza, lavoro manuale e intellettuale, appare già in tal modo come una dipendenza reciproca; tuttavia, per Aristotele, tale relazione di mutua dipendenza è piú complessa ancora. Non solo, infatti, l'attività intellettuale deve dirigere quella manuale e offrire alla pratica la luce delle conoscenze

---

[1] Cfr. *Nota critica sulla concezione del lavoro di F. Pieper*, in *Giornale di metafisica*, 1952, p. 601 sgg., contro F. Pieper, *Leisure the Basis of Culture*, London, 1952.

teoriche già raggiunte, ma, inversamente, nel processo di formazione della teoria, la pratica costituisce un momento mediatore preparatorio; vale a dire, la tecnica è un avviamento alla scienza e un inizio delle sue conquiste. Questa concezione è probabilmente un'eredità o suggestione derivante dal punto di vista dei naturalisti presocratici, e dall'autore del trattato ippocratico *Della dieta*, e dallo stesso Anassagora, che, senza dubbio, Aristotele voleva confutare a proposito della sua valutazione della mano come creatrice dello sviluppo intellettuale dell'uomo. Tuttavia, la suggestione di tale punto di vista agisce in Aristotele quando, nel primo capitolo della *Metafisica*, vuole delineare il processo di sviluppo per il quale l'uomo può passare dalle sensazioni, che gli sono comuni con gli animali, alla creazione della scienza che è suo privilegio.

Il primo passo è costituito dall'esperienza (ἐμπειρία) che, a causa della memoria, raccoglie molti ricordi relativi ad uno stesso fatto (πρᾶγμα); ma dell'esperienza possono essere partecipi anche gli animali. Invece l'uomo si eleva poi dalla costituzione delle esperienze alla creazione della tecnica raccogliendo — come insegnavano ad Aristotele i trattati dello scultore Policleto, dei medici ippocratici, di Damone, etc., e l'esaltazione delle arti fatta dai sofisti, come Polo nel *Gorgia* — le molte nozioni empiriche, relative a casi simili, in un'unica intuizione generale. La tecnica, dunque, creando tipi e modelli per applicarli in ogni realizzazione particolare, arriva ad una comprensione dell'universale, della legge, del perché dei fatti; e cosí può dirigere coscientemente la produzione di questi e dominarli; e per tale motivo (dice Aristotele) « giudichiamo i tecnici piú savi degli empirici, in quanto la sapienza deriva in tutti specialmente dal loro sapere: cioè quelli sanno la causa, e gli altri no.... È naturale pertanto che l'inventore di qual-

siasi tecnica che trascenda le sensazioni comuni sia ammirato dagli uomini, non solo per il fatto che sia utile qualcuna delle sue invenzioni, ma anche perché egli stesso, come savio, è diverso dagli altri. E inventandosi molteplici tecniche, relative le une alle necessità, le altre alle ricreazioni, si considerano sempre piú savi gli inventori di queste che gli inventori di quelle, per essere la loro scienza [1] indipendente da esigenze utilitarie. Donde deriva che, dopo aver raggiunto la formazione di tutte le scienze di questi tipi, si inventarono quelle che non sono in rapporto né con le ricreazioni né con le necessità ». Vale a dire, dopo le scienze applicate, o tecniche, si raggiunse la scienza pura, disinteressata, come (esemplifica Aristotele) la matematica in Egitto, dove la casta sacerdotale aveva la possibilità di dedicarsi a studi puramente teorici.

In tal modo è evidente che la tecnica o arte — pur essendo creazione manuale di prodotti materiali — rappresenta per Aristotele un grado precedente alla scienza o teoria pura, inferiore certo (secondo lui) nel suo carattere d'applicazione pratica, ma necessario come grado o momento preparatorio, tanto perché soddisfa necessità ed esigenze la cui pressione diversamente non permetterebbe all'uomo di dedicarsi all'attività contemplativa, quanto perché forma l'abito della concezione dell'universale e della comprensione delle cause, che è un abito fondamentale e indispensabile per la scienza teorica pura. La tecnica creatrice, pertanto, include per Aristotele un processo conoscitivo di somma importanza, è un momento essenziale dello sviluppo della ragione e della scienza; e Aristotele non esita a dargli a volte il nome di scienza (ἐπιστήμη) invece del nome di tecnica.

Il lavoro cosciente dell'artigiano, la cui intelligenza

[1] Merita di esser rilevata in questo luogo la ripetuta applicazione del nome di *scienze* delle arti o tecniche.

guida l'opera della sua mano, e si va formando essa stessa e sviluppando in questa associazione con l'attività pratica, ha anche per Aristotele la funzione che Anassagora attribuiva alla mano nell'elevazione spirituale dell'uomo sugli altri animali. Il lavoro manuale — quando non sia ridotto a mera e cieca esecuzione meccanica — non è antitetico né inconciliabile con quello intellettuale, bensí associato a questo da vincoli di mutua dipendenza e scambio di azione, e mantiene cosí la sua dignità tipicamente umana. Aristotele non avrebbe mai sottoscritto né il disprezzo contro l'ingegnere meccanico espresso da Platone nel *Gorgia*, 512 b c, né tanto meno la dichiarazione di Plutarco [1], secondo il quale nessun giovane di buona famiglia desidererebbe essere un Fidia o un Policleto, perché questi, nonostante il loro genio, dovevano, come artigiani che lavoravano manualmente, esser considerati gente vile e spregevole.

La concezione aristotelica del lavoro, pertanto, è caratterizzata da una complessità in cui si devono rilevare tre aspetti o elementi di singolare importanza: 1) l'universalità della sua estensione, che applica il concetto di lavoro all'attività intellettuale e a quella manuale al tempo stesso; 2) l'esigenza di connessione mutua fra tali due forme, cioè l'esigenza d'intervento dell'intelligenza nella realizzazione delle opere manuali, per evitare che si riducano a pura esecuzione materiale cieca, dissociata dal pensiero; il che convertirebbe l'uomo in mero strumento meccanico; 3) il riconoscimento della tecnica (nella quale si organizza e sistematizza il lavoro manuale) come momento essenziale del processo di conquista e sviluppo della conoscenza umana, ossia come preparazione ed avvia-

[1] Espressione, nota il GLOTZ, op. cit., p. 194, dell'orgoglio dell'aristocrazia tebana. In BATTAGLIA, op. cit., p. 31, che cita la stessa dichiarazione, per un evidente errore di stampa, figura il nome di Platone invece di quello di Plutarco.

mento necessarî verso la scienza. In tutto ciò la valutazione aristotelica del lavoro si converte in essenzialmente positiva, da puramente negativa quale la considera l'interpretazione corrente, la quale semplifica in modo arbitrario il complesso pensiero aristotelico intorno al problema, e lo altera e deforma a causa di tale considerazione unilaterale.

g) *Correnti di valutazione positiva nei postaristotelici — L'idea generale di lavoro spirituale.*

Con l'orientamento aristotelico sopra delineato coincide, nelle generazioni successive dei secc. IV e III, il punto di vista e l'attività di molti cultori della scienza; come Aristosseno di Taranto, che vuole basare le sue teorie musicali su osservazioni sperimentali; Stratone di Lampsaco, che cerca di fondare su esperimenti le sue teorie fisiche; i medici Erofilo di Calcedone ed Erasistrato, che cercano nella dissezione anatomica e nella chirurgia le basi delle loro teorie fisiologiche e mediche; per non parlare di un matematico fisico ed ingegnere come Archimede, il quale trova nella meccanica il metodo per la scoperta e la dimostrazione di un gran numero di teoremi nuovi, irraggiungibili per altra via. Nello stesso tempo gli stoici, raccogliendo l'ispirazione proveniente dai cinici, che concepivano la vita morale come milizia, lotta e sforzo incessanti di perfezionamento interiore, esercizio (ἄσκησις) d'energie volitive, estendono il concetto di lavoro spirituale alla sfera dell'etica. Meritano d'esser ricordati, a proposito di questa idea del lavoro (πόνος) necessario al conseguimento della perfezione morale, i passi di Musonio, che ci ha conservato Stobeo nella sua *Egloga* sull'amore del lavoro (φιλοπονία), traendoli dalle due opere: *Che si deve disprezzare il lavoro*, e *Intorno all'esercizio* (n. 75 e n. 78 nell'ed. Hense, Berlin, Weidmann).

Nel primo dei due luoghi Musonio mette in evidenza che tutti gli uomini hanno bisogno di lavorare per raggiungere qualsiasi finalità, sia superiore sia inferiore; di modo che dovrebbero essere tutti convinti che è meglio dedicare il proprio sforzo e lavoro al bene e alla virtú anziché al male e al vizio. E conclude: « chi si allontana dal lavoro non è utile a nulla. Per cui posso dire che chi non vuole lavorare, quasi dichiara egli stesso di non essere degno di alcun bene, poiché tutti i beni li acquistiamo mediante il lavoro ».

Il secondo luogo riferisce che Musonio stimolava i suoi ascoltatori all'esercizio attivo, mostrando che la virtú, come la medicina o la musica, è scienza non solo teorica, ma anche pratica, per cui ha bisogno non solo dell'acquisto di nozioni e teoremi, ma anche dell'esercizio e dell'amore del lavoro (φιλοπονία). E lo dimostrava con esempî delle varie virtú, in tutte le quali « all'istruzione teorica deve seguire l'esercizio, se deve nascere dalla stessa istruzione qualche utilità ». La filosofia pertanto ha bisogno dell'esercizio pratico ancor piú che la medicina o qualsiasi altra arte; di un esercizio che si deve applicare all'uomo nell'integrità della sua costituzione, composta di corpo e anima, e che deve fortificare l'uno e l'altra nel compimento del bene e della virtú.

Cosí l'idea di lavoro spirituale non solo si completa, comprendendo l'attività etica accanto a quella intellettuale, ma, applicandosi alla sfera dell'azione, conferma in modo piú accentuato il vincolo fra l'elemento spirituale e il corporeo, e contribuisce a conferire al concetto di lavoro la sua estensione universale, comprensiva del lavoro fisico e di quello spirituale al tempo stesso. La valutazione del lavoro acquista per questa via la pienezza del suo carattere positivo; e nel riconoscere questa situazione, cosí ampiamente documentata nel pensiero antico, possiamo concludere che, se in esso è stata molto diffusa

l'orientazione dispregiatrice del lavoro, ebbe tuttavia forza e importanza grandi anche l'orientazione contraria, al punto da influire sugli stessi pensatori, che si sogliono citare come esempi tipici del disprezzo (Senofonte, Platone, Aristotele), e portarli a riconoscimenti significativi del valore del lavoro. La realtà storica è sempre molto piú complessa di quanto lo schematismo semplificatore ami rappresentare; e in questo caso l'atteggiamento dello spirito antico verso il problema del lavoro ci presenta — nello stesso conflitto di tendenze ed orientamenti, che si può e si deve riconoscere ugualmente nello spirito moderno — condizioni che ben potevano permettergli e facilitargli il raggiungimento di un'intuizione della creatività dello spirito.

Capitolo III.

LA CREATIVITÀ DELLO SPIRITO E L'IDEA DEL PROGRESSO NEL PENSIERO CLASSICO.

a) *Da Senofane ad Anassagora.*

La concezione del lavoro come condizione imprescindibile per ogni conquista di beni da parte dell'uomo — che il pensiero antico afferma costantemente a partire da Esiodo — implica naturalmente la convinzione che l'uomo dall'inizio della sua storia senta bisogni e insoddisfazioni, che generano e stimolano il suo sforzo attivo. Il bisogno, appunto, ci risulta già dichiarato in modo esplicito come sorgente e impulso dello sforzo creativo umano, tanto nella poesia di Sofocle (fr. 833 Nauck) e nel *De prisca medicina* ippocratico (cap. 3), quanto nella teoria della civiltà di Democrito (in Diels, B 5), che esamineremo piú avanti, e nella sentenza che Plutarco (fr. del *Quod mulieres etiam erudiendae sint*, n. 6, nell'ed. Bernardakis, VII, p. 126) attribuisce ad Archita: « la necessità (χρειώ) insegnò tutto. Che cosa dunque non inventerebbe la necessità? » [1].

---

[1] G. H. Hildebrand nella sua « Introduction » all'antologia del Teggart e sua, relativa a *The Idea of Progress* (Berkeley-Los Angeles, 1949, cfr. pp. 5-6) mette in rilievo che anche la narrazione iniziale di Tucidide, relativa al passaggio dalla vita primordiale alla civiltà, si ispira all'idea che « il processo fu provocato dal sorgere graduale delle necessità umane ». Cosí pure nel mito del *Protagora* platonico Hildebrand rileva l'idea che le necessità umane esigevano l'introduzione delle arti e della divisione del lavoro; ma non sa se attribuirla a Protagora stesso o a Platone.

Ma questo concetto della necessità maestra (διδάσκαλος), già prima d'essere affermato in modo esplicito da Sofocle ed Ippocrate, da Democrito e Archita, si può riconoscere implicito nel frammento di Senofane (B 18 in Diels), che parla delle conquiste della conoscenza e del perfezionamento umano. Cosí fin dall'inizio sono contemplate varie specie di insoddisfazioni ed esigenze sperimentate dagli uomini; e assai presto la classificazione di esse, formulata piú tardi da Aristotele, viene delineandosi con Democrito e forse anche con Archita, se dobbiamo interpretare in tale senso un altro frammento di Plutarco (*De divinatione*, II, ed. Bernardakis, VII, p. 113), che torna a citare la sentenza ricordata di Archita e aggiunge che, come la necessità crea e conserva le arti necessarie (tessile, edile, medica, agricola, etc.), cosí il desiderio del piacere crea e alimenta le arti dell'abbellimento della vita, e l'esigenza del sapere crea e accresce le scienze (aritmetica, geometria, canonica, astronomia, etc.).

Ma, sia con la classificazione delle esigenze umane sia senz'essa, è evidente che l'idea della necessità come maestra e stimolatrice dell'attività e del progresso umani si afferma contro il mito dell'età dell'oro, e implica una svalutazione dell'epoca immaginaria, supposta in tal mito, analoga a quella che nel Rinascimento ne fa G. Bruno: «Ne l'età de l'oro per l'Ocio gli uomini non eran piú virtuosi, che sin al presente le bestie son virtuose; e forse erano piú stupidi, che molte di queste. Or, essendo tra essi.... nate le difficultadi, risorte le necessitadi, sono acuiti gl'ingegni, inventate le industrie, scoperte le arti; e sempre di giorno in giorno, per mezzo de l'egestade, dalla profundità de l'intelletto umano si eccitano nove e maravigliose invenzioni» (*Spaccio della bestia trionfante*, p. 153 dell'ed. Gentile, Bari, 1927).

Per il pensiero antico la negazione della sognata età

dell'oro era una conseguenza inevitabile del punto di vista cosmogonico del naturalismo presocratico, anticipato già dalle teogonie che, a partire da Esiodo (che, pure, mantenne tale mito), ponevano uno stato caotico universale alle origini del processo di formazione del cosmo. Questo punto di vista doveva portare tutti i naturalisti presocratici alla concezione che Aristotele, in *Metaph.* XII, 7, 1072 b, 30 e XIV, 5, 1092 a, 10, rimprovera ai pitagorici e a Speusippo; cioè a pensare che il meglio non possa stare all'inizio delle cose, ma solo al loro termine, come conclusione di un processo evolutivo dall'imperfetto al piú perfetto. A tale idea, che Aristotele ripudia nei confronti della realtà divina e cosmica, ma accetta nei confronti di quella umana (cfr. *Politica*, II, 8, 1268-1269), si ispirava anche l'antico proverbio: « il meglio si ottiene in un secondo tempo » (δευτέρων ἀμεινόνων), cui allude lo stesso Aristotele in *Metaph.* I, cap. 2.

Infatti in una formazione del cosmo quale la concepiva il naturalismo presocratico — vale a dire, che si produca progressivamente, a partire da un caos primordiale, mediante processi fisici, e non per l'intervento di un demiurgo che crei immediatamente un ordine perfetto di esseri, formati secondo un'idea previa di perfezione — la nascita e la condizione primordiale degli esseri viventi e dell'uomo non potevano non avere mancanze ed imperfezioni, eliminabili solo attraverso un processo evolutivo graduale. Perciò Empedocle, seguito da altri naturalisti fino agli epicurei, pensava a prime formazioni periture, tra le quali potevano sopravvivere e perpetuarsi nella generazione unicamente quelle che risultassero adatte. E anche queste non potevano certo trovare nella natura ambiente condizioni paragonabili alla mitica età dell'oro, ma solo difficoltà di sussistenza e necessità d'aspra lotta per la vita.

Il che portava facilmente a concepire per l'umanità

un'esistenza primordiale simile a quella delle fiere selvagge, anche con le reciproche stragi e il mutuo divorarsi, che, secondo citazioni di Sesto Empirico (*Adv. mathem.* II, 31 e IX, 15: cfr. Kern, *Orphicorum fragmenta*, 292), avrebbero affermato già gli orfici antichi:

> Vi fu un tempo, in cui gli uomini si procuravano
> il loro sostentamento reciprocamente
> divorandosi, e il piú forte faceva a pezzi
> l'uomo piú debole.

Ma, anche senza arrivare alla concezione di tale stato ferino dell'umanità, l'idea di una formazione evolutiva del cosmo portava naturalmente a riconoscere nella vita primordiale dell'umanità mancanze, imperfezioni e difficoltà, che dovevano stimolare la sua attività mediante il pungolo delle necessità. Alla quale idea, appunto, si ispira il noto frammento di Senofane (B 18 in Diels-Kranz), che mette in rapporto l'attività investigativa e il perfezionamento progressivo dell'umanità con l'esistenza e la coscienza di mancanze nella sua condizione naturale primitiva, che causano agli uomini un malessere e li stimolano ad uno sforzo di superamento. «Gli dèi non rivelarono fin dall'inizio tutte le cose agli uomini, ma questi cercano, e con il tempo trovano il meglio».

È chiaro che cercano, perché sentono le loro mancanze ed aspirano a migliorare la condizione della loro vita e delle loro conoscenze; cosí dall'insufficienza dei doni degli dèi nascono l'indagine e il lavoro degli uomini, che non potevano nascere da una pienezza di soddisfazione e godimento; e questa investigazione e questo lavoro son quelli che creano il progresso umano attraverso il tempo.

La distinzione tra l'uomo e gli altri animali, implicita nel frammento senofaneo, trova la sua espressione chiara in Anassagora, se non prima; e si presenta da al-

lora in altri scrittori come una differenziazione conquistata dallo sforzo e dal lavoro creatore dell'uomo a partire da una primitiva condizione di vita bestiale; perciò Anassagora la spiega mediante il possesso della mano, che è strumento della realizzazione di tutte le invenzioni dell'intelligenza e che per mezzo delle sue opere reagisce sull'intelligenza stessa, portandola verso il suo sviluppo e stimolando la sua iniziativa creatrice. E il fr. 21 b conferma questo vincolo tra mano e intelligenza, considerando congiuntamente il godimento dell'esperienza e della memoria, della sapienza e dell'arte, come fonti della superiorità dell'uomo, nonostante altri elementi di una sua inferiorità rispetto agli animali.

Tra Senofane e Anassagora anche Empedocle mostrava di intuire parzialmente il processo di avanzamento e svolgimento spontaneo della mente e della capacità dell'uomo, per il quale sempre il punto d'arrivo delle conquiste realizzate si converte in punto di partenza d'altre conquiste da realizzare nel futuro: « Poiché se raccogliendo queste cose nella tua mente, le contemplerai pienamente e con puro pensiero, avrai completa conoscenza di esse per tutto il tempo, e a partire da esse ne acquisterai anche molte altre, giacché queste cose si aumentano da sé nell'essere di ogni uomo, secondo la natura di ciascuno » (fr. 110, versi 1-5). « Poiché la mente s'accresce negli uomini, secondo ciò che hanno presente » (fr. 106). Ma in Empedocle sembra che si tratti dello sviluppo mentale dell'individuo, piuttosto che della specie umana nel processo della sua storia collettiva, cosí come era già nell'intuizione di Senofane e torna ad essere in quella di Anassagora.

Tuttavia nell'intervallo tra i due possiamo supporre — nonostante la mancanza di documenti superstiti — che l'intuizione embrionale di Senofane si fosse ampliata e approfondita, diffondendosi nella coscienza dell'epoca,

posto che non solo l'idea di uno sviluppo storico necessariamente graduale appare in Erodoto, II, 49, il quale, come notò Heidel (*The Heroic Age of Science*, p. 45 sgg.), l'applica all'introduzione dei misteri in Grecia, ma — e questo ha un'importanza assai maggiore — tanto l'idea della gradualità delle conquiste che si compiono nel corso del tempo, quanto quelle della capacità creatrice dello spirito umano e del progresso che è la sua conquista ammirevole, già si sono convertite in un luogo comune per il pensiero greco di questa età e si manifestano in una molteplicità straordinaria di espressioni, vincolate tra loro da relazioni d'influenza reciproca. I tragici, i sofisti, i discepoli d'Anassagora, i medici ippocratici, Democrito sono tutti assertori di queste idee, che caratterizzano l'epoca d'illuminismo cui essi appartengono. Si può confrontare il fenomeno storico di questa età con quello che si presenta nell'età moderna con gli scrittori e filosofi del sec. XVIII: alla pienezza del parallelo non manca neppure il presentarsi, in entrambi i casi, di una reazione da parte dei rivendicatori dell'ideale della natura, che respingono tutte le creazioni dell'uomo, accusandole d'artificiosità corruttrice. Nell'antichità sono i cinici, preceduti da alcuni sofisti e da quei pessimisti che son fatti bersaglio della polemica di varie commedie, come quella di Ferecrate, Ἄγριοι (*I selvaggi*); nel sec. XVIII è Rousseau quegli che lancia il grido: torniamo alla natura [1].

---

[1] Il parallelo tra i cinici e il Rousseau, svolto con eloquenza da Th. Gomperz (*I pensatori greci*), esige tuttavia riserve e restrizioni, come ho messo in rilievo nel mio *Rousseau e la coscienza moderna* (Firenze, La Nuova Italia, 1954). In tutti i modi si può riconoscere nei reclami in favore del ritorno alla natura un'eredità o resurrezione parziale del mito dell'età dell'oro, al quale già Ferecrate opponeva il carattere selvaggio della vita primitiva, la cui idea appare dominante nel secolo V. In questo senso si deve modificare l'affermazione di E. Malcovati (*Le idee degli antichi sull'umanità primitiva*, in *Rend. Istit. Lomb.*, 1917) che l'idea della

Tuttavia questa reazione in entrambi i casi è quella di una minoranza, mentre la maggioranza è posseduta dalla coscienza orgogliosa del potere creatore dell'uomo, che a somiglianza di un dio chiama all'esistenza invenzioni e perfezionamenti che non sussistono di per sé nella natura. La fiducia in sé che il popolo greco ha acquistato, sia in conseguenza della fioritura e del progresso delle sue arti, dell'espansione dei suoi commerci, della diffusione delle sue colonie, dell'avanzamento delle sue conoscenze, sia a causa della sua vittoria nella grande guerra contro i persiani invasori, si esprime in un'esaltazione del potere intellettuale e tecnico dell'uomo, creatore di tutta una nuova sfera di realtà culturali, poste al di sopra della realtà naturale. Poeti, scienziati, filosofi si associano in un gran coro di celebrazione delle glorie dell'uomo.

Questa celebrazione include naturalmente tre elementi principali: la convinzione del carattere bestiale o ferino della vita primordiale dell'umanità; il riconoscimento del tempo come condizione imprescindibile per la creazione progressiva della cultura; e l'affermazione del potere spirituale dell'uomo come autore di tale creazione. Questi elementi appaiono in modo piú o meno esplicito e pronunciato in tutti gli assertori del progresso, considerato come creazione gloriosa dell'umanità.

---

barbarie primordiale sia apparsa in Grecia, contro quella dell'età aurea, nel sec. V: tale secolo presenta la propagazione dell'idea, che appare tuttavia già implicita in Senofane, pur senza tener conto dell'attribuzione di essa agli orfici antichi che fa Sesto Empirico. Tuttavia E. Malcovati vide esattamente che l'idea del progresso non si può considerare solo moderna. Sulle idee degli antichi intorno all'umanità primordiale, si veda anche A. Lovejoy - G. Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, 1935, oltre che Billeter, *Griechische Anschauungen über den Anfang der Kultur*, Programme de l'école cantonale de Zürich, 1910, e Rivaud, *Recherches sur l'anthropol. grecque*, in *Revue anthropologique*, XXI-XXII.

b) *I poeti tragici: Eschilo, Sofocle, Euripide, Moschione, Critia, etc.*

A volte il Tempo appare personificato come generatore o realizzatore egli stesso del processo di conquista. L'allusione di Aulo Gellio (*Noctes Atticae*, XII, cap. 11) a qualcuno tra i poeti antichi, il cui nome dichiara di non ricordare, il quale disse che la verità è figlia del tempo, si potrebbe applicare ad una molteplicità di poeti tragici e comici greci. Eschilo, *Promet.* v. 981, dice:

> Ma tutte le cose le insegna il Tempo che invecchia;

e Sofocle, fr. 832 (Nauck):

> Tutte le cose scoprendo, il Tempo le porta alla luce;

e ciò ripetono nel secolo seguente i poeti comici Filemone e Menandro. Filemone, fr. 97 (*Com.* IV, Meineke, p. 61):

> Il Tempo porta alla luce tutte le cose occulte;

e fr. 56 (*ibid.*, p. 54):

> Quante arti sono nate, queste, o Lachete, tutte
> le insegnò il Tempo, non un maestro.

Menandro, fr. 170 (*Com.* IV, p. 272):

> Oh, signore! è di gran valore per i savi, tra i mortali,
> arrivare alla conoscenza della verità con l'aiuto del Tempo;

e fr. 278 (*Com.* IV, p. 298):

> Apprendere rettamente ogni fatto con l'aiuto del Tempo.

Ma nel parlar del Tempo questi stessi poeti pensano agli uomini che operano durante il trascorrere di esso, come si vede chiaramente in Sofocle, fr. 833 Nauck:

> Tempo, o Tempo, insieme con la forza delle necessità della vita,
> tu porti a molte scoperte sagge coloro che cercano con pertinacia;

la cui eco è facile riconoscere in Cheremone, fr. 22 (p. 612 Nauck):

> Non c'è nessuna delle cose che sono tra gli uomini,
> che non sia scoperta nel tempo da quelli che cercano.

Indubbiamente i poeti presentano spesso separatamente gli elementi che nel loro pensiero totale si uniscono in un'unica concezione complessa; ed è cosí che Eschilo, nel verso citato del *Prometeo*, parla del tempo, unico maestro che possa nella sua lunga traiettoria insegnare agli uomini tutte le cose, e invece, nel discorso del titano incatenato (vv. 449-505), lo fa vantarsi, come di opera sua individuale, dell'invenzione e della rivelazione di tutti gli elementi della cultura, che hanno permesso agli uomini di uscire dalla vita bestiale primitiva e di giungere al godimento della civiltà e delle conoscenze, convertendosi da animali bruti in nuovi dèi:

(v. 449) « Tuttavia a questi nuovi Dèi chi altri, se non io, distribuí doni in modo perfetto? Ma li taccio, poiché parlerei a voi che già lo sapete; però udite i mali che affliggevano i mortali, e come, mentre essi prima erano sciocchi, io li feci accorti e padroni dell'intelligenza. Non lo dirò per rimproverare gli uomini, ma per mostrare la benevolenza dei doni che loro concessi. Essi all'inizio pur vedendo vedevano invano e udendo non udivano; bensí, a somiglianza delle immagini dei sogni, per molto tempo mescolavano tutto a caso, e non conoscevano le case fatte di mattoni seccati al sole, né la lavorazione del legno, ma vivevano sotto terra come le agili formiche nei tenebrosi recessi delle loro tane; e non possedevano alcun segno sicuro dell'inverno, né della primavera portatrice di fiori, né dell'estate che porta le messi, bensí facevan tutto senza conoscenza, finché mostrai loro le levate delle stelle e i loro corsi difficili da riconoscere. E inoltre il numero, che eccelle tra le conoscenze, inventai per loro, e le

composizioni delle lettere e la memoria produttrice di tutte le cose, madre delle arti. E per primo assoggettai al giogo i tori perché obbedissero alle anella del giogo; e affinché sostituissero gli uomini nei lavori piú pesanti, portai sotto i carri i cavalli docili alle redini, adorni degli ornamenti piú ricchi. Né altri prima di me inventò i veicoli delle navi, vaganti sul mare con le loro ali di tela....

(v. 476) « Ma ti stupirai di piú all'udire il resto, quali arti e quali industrie escogitai. E sopra tutto, se qualcuno prima cadeva infermo, non aveva rimedio né alimento né unguento né bibita, ma per mancanza di medicamenti inaridivano, prima che io mostrassi loro i miscugli dei medicamenti salutiferi, per mezzo dei quali ora si allontanano le infermità. Inoltre istituii i molteplici modi dell'arte divinatoria e per primo.... i sogni.... le voci oscure e i prodigi che si incontrano sulla via, e il volo degli uccelli.... e le condizioni dei visceri.... e rivelai loro i segni del fuoco, che prima erano oscuri.

« Tali sono queste cose; ma le utilità occulte agli uomini sotto terra: bronzo, ferro, argento, oro, chi potrà affermare di averle trovate? Nessuno, lo so bene, se non vuole vantarsi invano. Insomma, sappi tutto in sintesi: tutte le arti vengono ai mortali da Prometeo ».

In questo discorso è evidente che il titano inventore di tutte le arti, creatore di tutti gli elementi e di tutte le forme della cultura, personifica il potere dello spirito e dell'intelligenza, che trasformano l'umanità, portandola dalla primitiva condizione di animalità bruta a quella di « nuovi dèi ». Tra la condizione primordiale di stupidità e miseria (tanto lontana dalla mitica perfezione dell'età dell'oro celebrata da Esiodo) e la condizione « divina » di cultura, c'è di mezzo, in Eschilo, come s'è detto, il Tempo, ché, come dice il v. 981 della stessa tragedia, « tutte le cose insegna il tempo che invecchia »; il che

significa che lo stesso potere creatore dello spirito, miticamente personificato in Prometeo, ha bisogno in realtà, secondo il poeta, di un lungo e lento processo graduale per raggiungere le sue conquiste.

L'unificazione di tutte le creazioni della cultura nella persona di Prometeo obbedisce naturalmente alle esigenze della sua funzione di protagonista della tragedia; perciò si riuniscono sotto il suo nome invenzioni che altri miti attribuiscono ad altri eroi, come per esempio l'invenzione del numero, che un frammento di una tragedia *Palamede* — attribuito da Stobeo (*Eclogae phys. et eth.*, ed. Wachsmuth, cap. « De arithmetica ») allo stesso Eschilo, ma considerato adespota da Nauck, n. 393, e attribuito invece da Hermann ad Euripide — pone sotto il nome appunto di Palamede.

In tutti i modi, se Eschilo mascherò sotto la figura mitica di Prometeo il carattere collettivo ed universale dello spirito che compie tra gli uomini la creazione storica della cultura, questo carattere si manifesta poi direttamente e chiaramente nell'*Antigone* di Sofocle (vv. 332-371) con l'esaltazione dell'uomo, cioè di tutto il genere umano, come dominatore della natura e creatore della civiltà, per cui lo si celebra come il portento piú grande di tutti i portenti che possano esistere nel mondo. « Vi sono molte cose prodigiose, ma nessuna piú prodigiosa dell'uomo. Questo prodigio avanza anche attraverso il mare bianco di schiuma, spinto dal vento del sud, passando tra le onde gonfie, che rumoreggiano all'intorno; e la dea somma tra gli dèi, Gea (la terra) immortale, inesauribile, la lavora anno per anno con gli aratri che vanno e vengono, rivoltandola mediante la stirpe dei cavalli. E cattura, rinchiudendole, le tribú degli uccelli leggeri e le razze delle bestie selvagge e le specie marine dell'oceano mediante reti di fili intessuti, l'uomo di ingegno inventivo; e assoggetta mediante le sue invenzioni

la fiera selvaggia delle montagne, e porta sotto un giogo che li chiude da entrambi i lati il cavallo dal collo adorno di criniera e il toro infaticabile delle montagne. Ed apprese il linguaggio e il pensiero alato e gli usi civili, e seppe sfuggire gli assalti dei geli dolorosi all'aria aperta e le piogge moleste, in quanto è fecondo di invenzioni; e non avanza sprovvisto verso alcun avvenimento futuro; solo Ade (la morte) non riuscirà a sfuggire; ma per le malattie inevitabili immaginò le cure. E possedendo, quanto ad ingegnosità industriosa, arti al di sopra di ogni speranza, procede ora verso il male, ora verso il bene, confondendo le leggi della terra e della giustizia che giurò per gli dèi, quando si trova alla testa di una città, [convertendosi in] selvaggio quando pratica l'ingiustizia, a causa della sua audacia ».

Questa celebrazione del potere inventivo dell'uomo, che in virtú del suo pensiero alato e della sua ingegnosità industriosa domina la natura e le specie animali, e crea tutte le arti e i benefici della cultura, non è meno eloquente delle piú famose celebrazioni offerte dagli scrittori del rinascimento, da Manetti e Pico a Campanella. Non le manca neppure la menzione della doppia possibilità che Pico dice concessa da Dio al libero arbitrio dell'uomo, di andare verso il bene o verso il male, di convertirsi in dio o in bruto.

Certamente il tono di tale esaltazione ha meno elevatezza in Euripide, quando nelle *Supplici*, 196-218, raccoglie nel discorso di Teseo elementi delle celebrazioni del *Prometeo* eschileo e dell'*Antigone* di Sofocle. Teseo s'oppone al pessimismo di chi crede la vita dell'uomo piú piena di mali che di beni. Tale pessimismo — che Radermacher (*Euripides u. d. Mantik*, in *Rhein. Mus.*, 1898) volle individuare in qualche filosofo dell'epoca, che poi Nestle (*Euripides*, p. 66 sgg., *Vom Mythos zum Logos*, p. 356) e specialmente Cataudella (*Intorno a Prodico*

di Ceo, in « Studi di antich. class. offerti a E. Ciaceri », Genova 1940), seguiti da Untersteiner (*I sofisti*, p. 259) indentificarono con Prodico; e Lana (*Le dottr. di Protagora e Democrito*, etc., *Atti Acc. Lincei*, 1950) sembra essere incline a riconoscere in Protagora — difficilmente può aver appartenuto a pensatori come i succitati, che pur pensando ad una debolezza fisica originaria dell'uomo, gli attribuiscono la conquista della civiltà, che lo toglie dall'inferiorità primordiale. Ai pessimisti che sono bersaglio della sua polemica Euripide oppone appunto questa conquista della civiltà, consentita agli uomini dall'intelligenza che donò loro la divinità e dalle invenzioni benefiche, come affermavano gli stessi Protagora e Prodico.

Si dovrebbe pensare, invece, a correnti dispregiatrici della civiltà, che affermassero il predominio attuale, e non primordiale, dei mali sui beni nella vita umana. Forse potrebbero essere le correnti che in quella stessa epoca erano bersaglio della satira di Ferecrate nella commedia *Agrioi* (anno 420) e di Eupoli nella commedia *Aiges*, che lo Schmid (*Gesch. d. griech. Liter.*, I, IV, 118) crede abbia avuto come problema centrale quello della vita di natura, vicina a quella degli animali. È probabile che tali correnti continuassero ad estendersi ancora nei secoli successivi e che in opposizione ad esse parlassero ancora delle miserie della vita primordiale Moschione nel frammento che vedremo piú avanti, e piú tardi Atenione nel frammento della commedia *Samothraces* (*Com. att. fr.*, III, p. 369 Kaibel), dove un cuoco spiega come l'arte culinaria liberò gli uomini dalla vita ferina e dall'antropofagia. Si tratterebbe pertanto, nei pessimisti messi in satira da tutti questi poeti comici, di un disprezzo della civiltà analogo a quello che ispira i cinici. Tuttavia, per quanto concerne Euripide, bisogna tener conto del fatto che il discorso di Teseo mostra di considerare i pessi-

misti, contro cui polemizza, come gli eterni scontenti, che si lamentano della divinità, perché sembrano pretendere orgogliosamente per se stessi uno stato di perfezione divina. Riferiamo ora il discorso di Teseo.

« Disse dunque alcuno che le cose peggiori per i mortali sono piú che le migliori; ma io ho un'opinione contraria, cioè che per i mortali i beni sono in numero maggiore dei mali. Poiché, se non fosse cosí, non ci troveremmo nella luce [della civiltà] [1]. Io lodo chi degli dèi ci destinò una vita che esce dalla condizione caotica e ferina, in primo luogo infondendoci l'intelligenza, poi concedendoci il linguaggio messaggero dei ragionamenti, di modo che intendessimo la parola ».

Da questi due doni divini, appunto, derivano secondo Euripide tutte le invenzioni e le creazioni che l'uomo fa, e che lo portano dalla vita caotica e ferina primordiale alla luce della civiltà: l'agricoltura che gli assicura l'alimento, l'edificazione delle case e l'invenzione degli indumenti che lo salvano dai rigori dell'inverno e dall'ardore del sole, la navigazione, i commerci che permettono ad ogni paese gli scambi che gli procuran le cose che gli mancano. Con il *Prometeo* eschileo, Euripide ricorda anche la mantica, che permette di conoscere chiaramente le cose occulte e di indovinare le future, e con l'*Antigone* sofoclea [2] riconosce la possibilità che le capacità

---

[1] La frase: « non saremmo nella luce » si potrebbe intendere anche nel senso di: « non saremmo in vita »; ma Euripide parla qui dell'uscita dalla condizione ferina primordiale, alla conquista della cultura.

[2] Si devono rilevare i vincoli con i due grandi tragici antecedenti, giacché non basta mettere in rapporto questo luogo de *Le supplici* con le dottrine protagoree relative alla civiltà, come fa (seppure giustamente) I. LANA (*Le dottr. di Protag. e di Democr. intorno all'orig. dello Stato*, Acc. Naz. dei Lincei, marzo-aprile 1950). Euripide, la cui tragedia (probab. degli anni 422-420) era posteriore di venti anni all'*Antigone* (data probabile 442) e di quaranta al *Prometeo* (che cade tra *I sette a Tebe*, 467, e l'*Orestiade*, 458), trae da Eschilo la celebrazione della mantica, sin-

dell'uomo diventino inclini al male, quando la coscienza della propria intelligenza si converta in orgoglio, che pretende di equipararsi o sovrapporsi a dio. « Non diventeremo dunque arroganti verso dio, che ci concesse tale preparazione per la vita, se non ci bastano queste cose? Ma l'intelligenza cerca d'essere piú potente di dio, e avendo acquisito l'orgoglio nella nostra anima, ci crediamo piú sapienti degli dèi » (vv. 214-218).

In tal modo il discorso di Teseo, contro i pessimisti e le loro pretese, vuole imporre un limite al celebrato potere dell'intelligenza umana, che portò l'uomo dalla vita ferina alla luce della civiltà, considerando l'insoddisfazione perpetua — che è, tuttavia, aspirazione e impulso verso un progresso infinito — come insolenza e orgoglio che debbono essere repressi. Ma questa stessa esigenza di un limite, che Teseo afferma contro la tendenza umana alla illimitatezza, implica un riconoscimento della creatività dello spirito, che non vorrebbe arrestarsi mai nelle sue audaci aspirazioni.

---

tetizzando in tre versi ciò che quegli aveva sviluppato in quindici (vv. 485-500), ma ripresentando le stesse tre forme o elementi essenziali della divinazione già considerati da Eschilo: *a*) interpretazione dei segni difficili da conoscere (sogni, incontri casuali, volo degli uccelli, etc.); *b*) ispezione e trattamento delle viscere; *c*) interpretazione dei segni del fuoco. L'introduzione di questo motivo della mantica obbedisce probabilmente in Euripide a suggestioni raccolte nell'ambiente del suo tempo, le quali provenivano non solo da Eschilo, ma anche da qualche trattato sofistico, la cui esistenza suppongono W. THEILER, *Zur Gesch. der teleolog. Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Zürich, 1925, pp. 36-54 e W. JAEGER, *The Theol. of Early Greek Philosophers*, p. 176 sg., come fonte di Senofonte, *Memor.* I, 4, 16 e di tutta la letteratura posteriore, alla quale appartiene anche il *De divinatione* di Cicerone. Questa spiegazione mi pare piú probabile di quella di Italo Lana, che pensa ad una ostentazione d'ortodossia da parte d'Euripide, rivolta ad evitare imputazioni d'empietà separando la propria responsabilità da quella di Protagora, al quale per altro faceva dar lettura nella propria casa dell'opera *Sugli dèi*. E non mi sembra neppure che con la celebrazione della mantica Euripide volesse attribuire all'indovino il primo luogo nella società che Protagora attribuiva al sofista, maestro di virtú politica.

Questa creatività, attribuita ne *Le supplici* all'umanità in genere, torna ad essere personificata un'altra volta da Euripide in un eroe benefattore dell'umanità, come si vede nel frammento del *Palamede* (fr. 582 Nauck, *Euripidis perdit. tragoed. fragm.*, Lipsiae, 1902), che parla dell'invenzione della scrittura: « Io solo, innalzando i rimedi della dimenticanza [1], e distinguendo consonanti e vocali nella sillaba, inventai per gli uomini la conoscenza delle lettere scritte, di modo che chi è assente, al di là dell'estensione del mare, potesse conoscere perfettamente le cose di qua in patria, e chi muore potesse per mezzo del suo scritto dire ai suoi figli la misura dei suoi beni, e l'erede potesse saperla. E le cattive cose che diventano oggetto di contesa tra gli uomini, la tavoletta scritta le definisce e non lascia dire cose false ».

Se inoltre, come propose Hermann (e sembra probabile per il parallelo con i §§ 30-31 dell'*Apologia di Palamede* di Gorgia), si dovesse attribuire alla tragedia euripidea il frammento del *Palamede* che Stobeo (*Ecloga* I, 1, 1, p. 4; fr. 393 adespota in Nauck) attribuisce ad Eschilo, la citata rivendicazione dell'invenzione della scrittura apparterrebbe ad una enumerazione di invenzioni, che il Palamede euripideo proclamerebbe come creazione propria, elevatrice dell'umanità dalla vita ferina primordiale a quella colta e sapiente. « Poi io innalzai la vita di tutta la Grecia e dei suoi alleati, che prima era caotica e simile a quella delle fiere. E in primo luogo inventai il numero pieno di sapienza, eminente tra le invenzioni ingegnose ».

Il che, confrontato con il discorso di Teseo, che presenta le invenzioni della cultura come creazioni collettive del genio della stirpe umana, può confermarci che le occasionali personificazioni di queste invenzioni in eroi,

[1] Contro questa esaltazione della scrittura polemizza PLATONE nel *Fedro* (episodio del dio Theuth e del re Thamus).

come Prometeo e Palamede, obbediscono ogni volta alle esigenze dei rispettivi drammi, e non significano nei poeti un'incomprensione del processo storico progressivo, che invece essi stessi affermano in altre occasioni. Tra la concezione mitica, che attribuisce ad un Prometeo o ad un Palamede la creazione della cultura, e la concezione storica che riconosce la sua realizzazione collettiva nel lungo trascorrere del tempo, i poeti tragici non mostrano di vedere un'incompatibilità rispetto agli elementi essenziali. Entrambe, infatti, escludono il mito dell'età dell'oro e fanno partire l'umanità da uno stato primordiale di vita ferina ed elevarsi verso la luce della cultura per merito del potere creatore dell'intelligenza, sia personificando questo in un eroe mitico, sia collocandolo nell'anonima continuità delle generazioni, considerate nella loro totalità collettiva.

L'equivalenza tra le due rappresentazioni si trova apertamente espressa poi in un frammento di una tragedia di Moschione (fr. 6 Nauck², p. 813), che vuole ricostruire la storia della civiltà umana. « In primo luogo retrocederò all'inizio, e spiegherò mediante un discorso il principio e l'organizzazione della vita mortale. Ci fu dunque una volta quel tempo, ci fu allorquando gli uomini avevano un regime eguale a quello delle fiere, vivendo nelle grotte delle montagne e nelle valli profonde, impenetrabili al sole; poiché non v'era ancora né casa coperta di tetto, né città ampia fortificata con torri di pietra; né ancora aratri incurvati solcavano la terra nera, nutrice di frutti abbondanti, né la falce del contadino aveva cura dei filari prosperi della vigna che celebra la festa bacchica; ma stava in riposo e in silenzio la terra estesa. Ma offriva ad essi il loro cibo l'alimento carneo delle mutue stragi; la legge era senza forza e la violenza era compagna di trono a Zeus, e il debole era alimento dei piú forti. Poi il Tempo, che genera e alimenta tutto,

cambiò in senso opposto la vita mortale, sia dunque con il proporre a maestra la sollecitudine ereditata da Prometeo, o anche la necessità, o ancora, attraverso il lungo esercizio, la natura stessa; allora fu scoperto il frutto dell'alimentazione civilizzata di Demetra santa, fu scoperta la fonte soave di Bacco; e la terra che prima non era seminata, ormai fu arata da buoi legati al giogo. Si fortificarono città e si costruirono dimore protette da tutti i lati; e [gli uomini] portarono la loro vita selvaggia fino ad un regime civilizzato; e da allora la legge stabilí che i morti fossero sepolti in tombe, e che si facesse parte della cenere ai morti insepolti, per non lasciarli alla vista, ricordo del banchetto empio di una volta ».

È notevole in questo abbozzo storico la riunione dei molteplici elementi che devono cooperare per convertire il tempo in generatore e alimentatore di tutto il processo creativo della cultura: le invenzioni individuali come quelle di Prometeo, la forza universale della necessità, il lungo esercizio continuo che forma e trasforma, nella successione delle generazioni, la natura umana nella sua funzione di maestra. Sempre il tempo e il potere creatore dello spirito sono i mediatori tra la vita ferina primordiale e la conquista della cultura.

La condizione ferina primitiva si trova opposta alla vita civile anche in altri documenti della poesia drammatica di questi secoli, come nella ricordata commedia *Agrioi* di Ferecrate (anno 420), che presentava nella scena appunto i selvaggi, nella commedia *Aiges* di Eupoli, e nel frammento del dramma satiresco *Sisifo* di Critia (B 25 in Diels; I, p. 770 Nauck) relativo all'origine della credenza negli dèi. Critia ricostruisce il processo di uscita dalla violenza selvaggia della vita primordiale mediante due invenzioni: primo, la creazione delle leggi penali, che pure riescono a impedire solo i crimini manifesti, ma non gli occulti; e poi l'introduzione complementare,

dovuta ad un legislatore astuto, della credenza nella divinità che vede tutto ciò che fanno gli uomini ed ode tutto ciò che dicono, di modo che nessun delitto le sfugge, né può quindi restare impunito. Il punto di partenza, pertanto, è sempre dato da una vita primordiale ferina: « Vi fu un tempo, in cui caotica e selvaggia era la vita degli uomini e schiava della violenza; in cui non v'era alcun premio per i buoni, né inversamente castigo per i malvagi. E dopo mi pare che gli uomini stabilirono leggi punitive, affinché la giustizia fosse sovrana, etc. ».

Insomma, in ciò che ci è giunto della poesia drammatica dei secoli V, IV, III, ci si presenta una documentazione notevole della diffusione di un'idea del progresso, secondo la quale l'umanità parte da una situazione primordiale di vita ferina e s'eleva poco a poco alla conquista della cultura per mezzo della sua potenza creatrice, stimolata dalle necessità materiali e dalle interiori esigenze spirituali. Poeti tragici e comici, ricettori e creatori, al tempo stesso, degli orientamenti della loro epoca, hanno contribuito, dunque, validamente alla propagazione di quella idea, che tuttavia troviamo contemporaneamente in altri numerosi documenti.

c) *I filosofi: da Archelao ai sofisti.*

Mi riferisco, come ho detto, a filosofi e scienziati, dei quali alcuni hanno influito sui poeti drammatici citati: Archelao, i sofisti, i medici ippocratici, Democrito. Fra tutti, la posizione piú eminente a questo proposito spetta senza dubbio a Democrito, la cui teoria della formazione storica della civiltà umana è caratterizzata da uno sviluppo piú organico e profondo delle altre; per cui esercitò piú profonda influenza sulle formulazioni posteriori della dottrina del progresso. Ma non lo si può definire come « *l'unica* autorità per tutta l'antichità classica

nella questione della storia della cultura e dell'antropologia », secondo l'affermazione di W. Schmid (*Gesch. d. griech. Liter.*, I, V, München, 1948, p. 264), che accetta la tesi del Reinhardt (*Hekataios von Abdera u. Demokrit*, in *Hermes*, 1912) confermata da W. Uxkull-Gyllenband (*Griech. Kulturentstehungslehren*, Berlin, 1924, e raccolta anche dall'Alfieri (*Gli atomisti*, Bari, 1936, p. 187) ed Enriques-Mazziotti (*Le dottr. di Democrito d'Abdera*, Bologna, 1948, p. 236). Giustamente I. Lana (op. cit.) si oppone all'esclusivismo della tesi di Reinhardt, e dichiara insoddisfacente la concessione che fanno Uxkull-Gyllenband e Schmid, nel ricordare anche Protagora, ma insinuando che questi e Democrito riproducono entrambi insegnamenti (puramente ipotetici e indimostrabili) di Leucippo. Ma neppure basta rivendicare, con lo stesso Lana, l'indipendenza di Protagora e del suo influsso tanto negli echi raccolti da Platone quanto negli sviluppi posteriori di Lucrezio; giacché accanto ai due abderiti (Protagora e Democrito) bisogna tener conto delle molteplici espressioni, indipendenti da essi, che le teorie del progresso hanno, come abbiamo visto, nei poeti drammatici e, come vedremo, in altri filosofi e nel *Corpus Hippocraticum*.

La concezione del progresso caratterizza tutta questa epoca, per il fatto (come ho già detto) che è conseguenza naturale tanto delle condizioni storiche di fioritura e di espansione della vita greca, quanto del naturalismo della cosmologia presocratica e delle sue idee circa l'origine degli esseri viventi. La continuità e somiglianza che rilevava Aristotele (*Phys.* I, 4, 187 a, 20) fra Empedocle e Anassagora, e che giustamente I. Lana (op. cit., p. 191 sg.) estende alla cosmogonia e zoogonia di Democrito e di Ecateo d'Abdera, concludendo con l'affermazione di una identità essenziale tra i quattro, può porci il problema se esistesse già in Empedocle una prima intuizione del-

l'idea del progresso umano, per lo meno embrionale come in Senofane. Insolubile per Empedocle, il problema si pone con maggior fondamento per Anassagora soprattutto in base alle affermazioni del suo discepolo Archelao, il quale, secondo una testimonianza di Teofrasto (in Ippolito: cfr. Diels-Kranz 60, A 4), dichiarava che gli uomini si differenziarono dagli altri animali per la loro intelligenza piú pronta, che permise loro di costituirsi governi e leggi, arti e città, e tutto il resto. Il che doveva avere il suo punto di partenza nel problema della differenza tra uomo e animali posto da Anassagora e risolto da lui con l'attribuire al possesso della mano la superiorità raggiunta dall'uomo (A 102 in Diels), e nella sua dichiarazione che, nonostante le nostre inferiorità rispetto agli animali, « noi arriviamo a servirci di loro per mezzo dell'esperienza, della memoria, della sapienza e dell'arte » (B 21 b in Diels). È molto probabile, pertanto, che l'abbozzo di teoria del progresso offerto da Archelao fosse una derivazione dagli insegnamenti di Anassagora: in tutti i modi si deve considerare indipendente dall'influsso delle teorie di Protagora e di Democrito, non meno che da quella ipotetica di Leucippo.

In genere possiamo dire che la funzione svolta da Archelao, come dai poeti tragici, dai sofisti, dagli ippocratici e da Democrito, consisteva nel dare espressione ad una tendenza generale esistente negli ambienti colti dell'epoca, che naturalmente essi contribuiscono a intensificare e a sviluppare maggiormente, e a trasmettere al pensiero posteriore.

Tra i sofisti si fa notare certamente, anche sotto questo rispetto, Protagora, autore di un'opera *Sull'ordine primordiale delle cose* [*umane*], che la storiografia moderna, nella maggior parte, considera fonte del mito che Platone gli fa raccontare nel dialogo *Protagora*, 320 c-

323 b [1]. Questo mito, il cui significato Protagora dichiara che si può esprimere pure in forma di ragionamento, deve, dunque, essere interpretato allegoricamente, considerando il rivestimento mitico — come si esprime Untersteiner, *I sofisti*, p. 77 — come pura « forma esteriore del pensiero » razionale che Protagora vuole manifestare. La distribuzione di qualità e poteri (δυνάμεις) di difesa e di conservazione della vita, fatta da Epimeteo alle specie animali, senza lasciar nulla disponibile per l'uomo, significa che Protagora ammette (con i pessimisti dell'epoca) che le specie animali sono meglio dotate di quella umana, perché hanno nella loro costituzione naturale le difese e condizioni per sopravvivere che all'uomo mancano; ma l'intervento di Prometeo e quello posteriore di Zeus ed Hermes significano che Protagora supera il punto di vista pessimista, mostrando che l'inferiorità fisica dell'uomo resta ampiamente compensata dalla sua superiorità spirituale, che gli permette la creazione del mondo della cultura e della società civile.

Secondo il mito protagoreo, questa creazione esige due condizioni: *a*) il fattore individuale dell'intelligenza inventrice delle arti, che è il dono di Prometeo, il quale dà all'uomo ciò che ruba ad Atena (dea dell'intelligenza e della sapienza) e ad Efesto (dio della tecnica che possiede i segreti del fuoco); *b*) il fattore collettivo della cooperazione, che si fa realizzabile per dono di Zeus, che infonde in tutti gli uomini, per mezzo di Hermes, la coscienza morale (αἰδώς)[2] e quella giuridica (δίκη),

---

[1] V. l'enumerazione dei diversi pareri in UNTERSTEINER, *I sofisti*, p. 76, nota 24. Cfr. anche JAEGER, *The Theology*, etc., p. 175, nota 14.

[2] Mi pare che solo l'espressione « sentimento o coscienza morale » possa rendere in modo adeguato il significato dell'αἰδώς protagoreo, che conserva indubbiamente il significato originario di « pudore, rispetto, vergogna », ma di una vergogna che si prova non solo di fronte agli altri, ma anche di fronte a se stessi, se-

come fondamenti della convivenza e della collaborazione. In antitesi con la credenza in una primordiale età aurea, Protagora crede che nello stato puro di natura l'uomo non potrebbe sopravvivere agli assalti delle intemperie e delle fiere, e che può difendersi solo creandosi la civiltà per mezzo delle sue capacità spirituali (intellettive ed etiche), che lo differenziano dalle altre specie animali. La creatività dello spirito si afferma in tal modo come condizione essenziale per la conservazione della specie umana: l'intelligenza permette non solo il riconoscimento dell'esistenza degli dèi e la creazione della religione, ma anche la creazione del linguaggio e di tutte le arti (dall'architettura, tessitura, calzoleria e da ogni costruzione di indumenti e ripari fino all'agricoltura); e la coscienza morale e giuridica — che sostituisce in Protagora l'attrazione mutua dei simili, affermata già da Anassagora e riaffermata poi da Democrito come fondamento naturale della società umana — permette la convivenza e la cooperazione. Le quali, secondo il pensiero di Protagora, sono necessarie non solo per la difesa comune contro le fiere e per l'eliminazione delle discordie e delle offese reciproche, ma anche per il fatto che la creazione delle arti introduce la divisione del lavoro, cioè una specializzazione professionale degli individui che Protagora riconosce esplicitamente come naturale e necessaria alla società civile, al contrario di Ippia, che proponeva come modello il suo enciclopedismo d'uomo universale, tecnico di tutte le arti.

La divisione del lavoro esige però scambi e cooperazione delle diverse attività esercitate dai vari individui specializzati (cfr. *Protagora*, 322 *c d*), vale a dire sovrappone alla capacità creativa dell'intelligenza degli individui, inventori delle arti, l'esigenza del fattore collettivo

---

condo l'insegnamento pitagorico, di cosí vasta ripercussione nell'etica antica.

della collaborazione sociale, che trasferisce il problema dall'ambito della vita individuale a quello piú ampio della vita collettiva e della storia [1].

Solo per mezzo della considerazione di questi elementi possiamo renderci conto del significato e dell'importanza delle intuizioni di Protagora, relative alla comprensione della creatività dello spirito e della formazione progressiva della cultura umana. In tutto ciò appare la superiorità della concezione protagorica del progresso rispetto a quelle presentate da altri sofisti nei documenti che ci sono pervenuti.

Di Gorgia abbiamo solo un'eco di teorie relative alla creazione umana della cultura e del progresso nel passo dell'*Apologia di Palamede* (§ 30), dove contrappone la condizione primordiale della vita dell'uomo, sfornita di risorse e caotica, alla presente, provvista di mezzi e ordinata, raggiunta per via di invenzioni che Palamede attribuisce a se stesso, come la scienza bellica, le leggi scritte, custodi della giustizia, la scrittura strumento della memoria [2], le misure e i pesi, che servono per gli scambi commerciali, il numero garante dell'ammontare delle ricchezze, le torce, che servono come messaggere di somma potenza e rapidità, i giuochi come gli scacchi, che offrono un passatempo sereno per l'ozio.

---

[1] Questo punto di vista appare confermato nella dichiarazione di Protagora (*Protag.* 323 c) che non si tratta di virtú o capacità che esistano nell'uomo per natura (φύσει) e automaticamente (ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου), ma si devono conquistare nel processo dell'educazione che dura tutta la vita, ed esige la cooperazione della natura e dell'esercizio per realizzarsi. Cfr. B 3 e B 11 in DIELS-KRANZ. È chiaro che qui attribuisco allo stesso Protagora l'idea dell'introduzione delle arti e della divisione del lavoro, per lo stimolo delle necessità umane, che HILDEBRAND (*The Idea of Progress*, introd. p. 6) non ha se considerare appartenente al sofista o allo stesso Platone.

[2] Concetto espresso anche da Euripide, come abbiamo visto, e contro cui polemizza poi Platone in *Phaedr.* 274 c-275 b, nel mito del dio Theuth, inventore della scrittura, e del re egizio Thamus.

Questa enumerazione, che (come abbiamo detto) coincide in parte con quella del fr. 582 Nauck del *Palamede* d'Euripide unito col fr. 393 adespota secondo Nauck, e contiene invenzioni relative tanto alle necessità quanto agli ornamenti della vita, tanto al perfezionamento sociale quanto a quello intellettuale, si ispira sempre all'opposizione tra una supposta vita primordiale miserabile dell'umanità e la conquista della civiltà, dovuta a creazioni dello spirito umano.

E la stessa opposizione presenta Prodico, secondo la ricostruzione del Nestle[1], approfondita dal Cataudella (*Intorno a Prodico di Ceo*, cit.) e accettata dall'Untersteiner (*I sofisti*, p. 252 sgg.). Questi investigatori utilizzano la testimonianza di Aristofane, *Gli uccelli*, 685 sg., sulla condizione primordiale degli uomini, testimonianza che sarebbe riproduzione di idee di Prodico: « Gli uomini che vivono in una situazione naturale di debolezza, simili alle foglie che nascono e muoiono, privi di forza, impasto di fango, moltitudine senza vigore, ombre nel loro aspetto, senza ali, destinati a vivere un giorno, mortali infelici, creature che hanno la figura di un sogno ». Ma questa sarebbe unicamente la situazione primordiale di natura, alla quale Prodico oppone la conquista dei beneficî della civiltà, nella sua teoria intorno alle origini della religione.

Dalle testimonianze di Filodemo, Minucio Felice, Cicerone, Sesto Empirico, Epifanio, Temistio — riprodotte in Diels-Kranz 84, B 5, ma piú completamente in Untersteiner, *Sofisti, testimon. e framm.*, II, 6, B 5 — risulta che, oltre alle forze e agli esseri naturali benefici per la vita, Prodico pensava che l'umanità avesse convertito in dèi gli autori di invenzioni (τοὺς εὑρόντας) utili per la vita civile: scopritori delle messi (cfr. Minucio Felice) e

[1] *Die Horen des Prodikos*, in *Hermes*, 1936; *Vom Mythos zum Logos*, p. 366 sgg.

degli alimenti in genere, e dei rifugi, e inventori delle altre arti; perciò furono divinizzate persone come Demetra, Dioniso ed altri (cfr. Filodemo), o come Efesto, etc. (cfr. Sesto Empirico). È evidente che la divinizzazione degli autori di scoperte e invenzioni utili alla vita civile significava celebrazione della civiltà stessa, nelle persone dei loro creatori [1].

Pertanto non posso consentire con Cataudella, quando dichiara pessimistica la visione della vita umana in Prodico, per la sua affermazione che gli uomini devono conquistarsi con lavoro e sudore il sostentamento, che gli uccelli di Aristofane ricevono gratuitamente dalla natura; al contrario si deve ricordare che, nel mito di Eracle, Prodico celebra il lavoro come la via che porta gli uomini alle loro conquiste piú nobili, e costituisce il merito e il valore della vita. Concezione austera, senza dubbio, ma non pessimistica, per il fatto che include l'idea del progresso umano come risultato dello sforzo e del lavoro [2].

---

[1] H. Gomperz (*Sophistik und Rhetorik*, p. 113), Kleingünther (Πρῶτος εὑρετής, *Philol.*, Suppl. 1933, p. 38) e Untersteiner (*La storia dell'umanità e la soluzione dell'antitesi nomos-physis in Prodico di Ceo*, in *Rivista di storia della filosofia*, 1947) escludono che Prodico ammettesse una divinizzazione di uomini. I suoi *scopritori* (dice Untersteiner con Kleingünther) sono figure divine, che invece d'esser stati scopritori dei frutti che sono loro sacri, li portano con sé come attributi, li piantano per la prima volta e cosí li comunicano agli uomini. Tuttavia, se fossero tutti già di per sé « figure divine », non potrebbero essere oggetto di una divinizzazione (*adsumptos in deos*, come dice Minucio Felice), ma solo di un riconoscimento della loro natura. E d'altra parte, l'idea di invenzioni umane che per la loro utilità sono spiegate come divine, appare già (come vedremo) di dominio comune nell'ippocratico *De prisca medicina* con evidente riferimento ad Asclepio; e la diffusione di tale idea non poteva esser venuta che da Prodico, a cui pertanto si deve attribuire già il concetto della divinizzazione di uomini *scopritori*.

[2] Giustamente Untersteiner, *I sofisti*, p. 273, parla, con Joël, *Gesch. d. ant. Philos.* I, 694, di una disposizione ottimistica di Prodico rispetto alle possibilità umane.

Pessimista, rispetto alla creazione della cultura, si può dire Antifonte, a causa del suo ripudio dalla legislazione civile e delle arti: musica, poesia, arti plastiche [1]; ripudio che, tuttavia, deriva dal suo ottimismo rispetto alla natura e alla legge naturale della concordia (ὁμόνοια: cfr. Untersteiner, *I sofisti*, p. 321 sg.). Anche quando riconosce la funzione fondamentale (πρῶτον) dell'educazione (B 60 in Diels-Kranz, 87), Antifonte cerca sempre nella natura il suo modello e la sua norma, e si può considerare pertanto un rappresentante della corrente di rivendicazione nostalgica dello stato di natura, che diveniva ostile alle creazioni della cultura, considerandole tutte come artificiose e deformatrici.

Il che, tuttavia, non era conseguenza necessaria di ogni rivendicazione della natura, come si può vedere in Ippia, il quale invoca, bensí, la legge naturale contro le convenzioni umane, ma riconosce e afferma il principio del progresso.

Si può infatti accettare per Ippia la definizione del Dupréel (*Les sophistes*, p. 205): « partigiano convinto dell'idea di progresso », senza che ciò implichi un'accettazione delle arbitrarie argomentazioni con le quali egli vuole attribuire ad Ippia cose che non gli appartengono [2]. Nonostante la forma caricaturale con cui Platone, in *Ippia minore* 281 d - 282 a b, presenta le idee del sofista

---

[1] Cfr. *Oxyrh. Pap.* III, 414, pp. 57-59, che Luria, *Ein Gegner Homers*, in *Bull. Acad. Scienc. URSS*, 1927, e Untersteiner, *I sofisti*, p. 310, attribuiscono ad Antifonte. Lo stesso Luria, *Eine polit. Schrift d. Redners Antiphon*, in *Hermes*, 1926, d'accordo con Dümmler, *Akad.* 82, riconosce in Platone, *Leggi* 889 b-890 a, l'esposizione di tale dottrina antifontea; il che riafferma anche Untersteiner, p. 301 sgg., polemizzando con Bignone, *Studi sul pens. ant.*, p. 70.

[2] Dupréel vuole riconoscere in Ippia il vero autore non solo del *De arte* ippocratico, ma anche di dottrine socratiche e platoniche presentate in *Protagora, Menone, Fedro, Simposio, Repubblica, Sofista, Politico, Parmenide, Teeteto, Filebo*. Rimando alla critica decisiva di Cherniss, in *Amer. Journ. of Philol.*, apr. 1952.

relative al progresso, non si può disconoscere la serietà e l'importanza loro.

Ippia pensa che, in confronto dell'avanzamento presente delle arti e delle conoscenze, gli antichi piú famosi appaiono fanciulli e novizi; e come nell'età di Fidia provocherebbe le risa del pubblico uno scultore che tornasse a presentare statue di legno uguali a quelle di Dedalo, cosí nell'epoca di Protagora, Gorgia, Prodico, Ippia sembrerebbe di scarso valore la sapienza di un Biante. Tuttavia, Ippia dichiara che gli antichi debbono essere onorati prima e piú dei presenti: il che Platone, per la sua intenzione di caricatura, gli fa spiegare come precauzione rivolta ad evitare l'ira dei morti, ma è probabile che Ippia fondasse su quella stessa coscienza della continuità dello sviluppo storico, che è espressa contemporaneamente in varî trattati ippocratici, e che significa riconoscere che ogni età dipende dalle anteriori nell'effettuare il suo compito di superamento, e che alle piú antiche spetta il merito di uno sforzo piú difficile, dovuto al loro compito di iniziatrici e precorritrici.

Talché si deve riconoscere in Ippia una notevole comprensione storica del processo di creazione della cultura; e in tutto l'insieme del movimento sofistico si deve rilevare un'ampia adesione all'idea del progresso umano, variamente espressa da Protagora, Gorgia, Prodico, Ippia oltre Critia, già ricordato tra i poeti drammatici.

d) *La raccolta ippocratica.*

Lo scritto *De arte* della raccolta ippocratica, attribuito da Th. Gomperz a Protagora e da Dupréel ad Ippia, è considerato in tutti i modi, dalla maggior parte dei critici, influenzato dalla sofistica (cfr. Untersteiner, *I sofisti*, p. 25); e si può ammettere che tale influsso particolarmente ispirasse l'esigenza del progresso che questo scritto

esprime, nel dichiarare che l'ufficio dell'intelligenza consiste o nello scoprire ciò che ancora non è stato scoperto e che può risultare utile, oppure nel perfezionare ciò che è rimasto incompiuto, mentre è manifestazione di cattiva indole o d'imperizia il disprezzare le invenzioni altrui senza perfezionare nulla. Dove si inculca la doppia esigenza di riconoscere i meriti dei predecessori e di sforzarsi di continuare la loro opera mediante scoperte e perfezionamenti nuovi; e ciò è una determinazione della funzione creatrice dello spirito nella realizzazione del progresso umano.

Ciò è conforme tanto all'ispirazione dei sofisti ricordati, quanto a tendenze ed esigenze proprie della scuola ippocratica, che troviamo espresse nel trattato *De prisca medicina* e in altri della stessa collezione, già segnalati da W. A. Heidel [1] e da B. Farrington [2].

Il *De prisca medicina* all'inizio (cap. 2) presenta insieme l'affermazione delle due esigenze suddette: « La medicina già da molto tempo è in possesso di tutto ciò di cui ha bisogno, perché ha scoperto un principio e un metodo secondo i quali furono già fatte molte scoperte assai importanti e le altre saranno fatte, purché investigatori capaci e che conoscano le scoperte già fatte, prendendole come punto di partenza, procedano ad indagare ulteriormente. Chi invece respinga e disprezzi tutte queste scoperte anteriori, e cerchi di investigare per altra via e in altra forma, e affermi di aver fatto cosí delle scoperte, inganna se stesso e inganna gli altri » (*Corpus Hippocr.*, I, p. 570 ed. Littré).

Su questi concetti della gradualità e continuità del progresso della scienza e del merito che si deve ricono-

[1] *The Heroic Age of Science*, Washington, 1933, p. 46 sgg. (trad. spagnola di A. Mondolfo, *La edad heroica de la ciencia*, ed. Espasa Calpe, p. 64 sgg.). Cfr. anche *Hippocratic Medicine*, Columbia Univ. Press, 1941.

[2] *Head and Hand in Ancient Greece*, Londra, 1947.

scere ai predecessori, insiste il cap. 12: « Non dico che si debba ripudiare l'arte antica come priva di consistenza e di buon metodo di indagine, per il fatto che non ha esattezza in ogni aspetto; ma credo che molto piú debba esser lodata per il fatto che poté ugualmente arrivare ad avvicinarsi alla precisione con il ragionamento, e che debba essere ammirata perché raggiunse le sue scoperte bene e rettamente e non a caso, pur partendo da una grande ignoranza ».

La medicina presente, dice il cap. 7, « ha piú aspetti e varietà e industria, ma il suo principio è nell'arte che nacque all'inizio ». Per la coscienza di questa continuità, espressa anche in *De affectionibus*, 45 (VI, 254 Littré), in *De morbis*, I, 1 (VI, 140 Littré), in *Praecepta*, 1-2 (IX, 250 sg. Littré), la scuola ippocratica esigeva dai medici la raccolta delle osservazioni e faceva loro obbligo di consultare e giudicare le annotazioni scritte (cfr. *De dieb. crit.* 1: IX, 298 Littré; *Epid.* II, 16: III, 100 Littré; Aristot. *De part. anim.* 639 a, 4 sgg.), che, come nota Heidel (op. cit., p. 48), dovettero essere conservate in tutte le corporazioni in cui qualche arte era tradizionale; e questo sistema, che è fondamento della tradizione in quelle corporazioni, e al tempo stesso condizione di ogni revisione critica e di ogni perfezionamento, ha costituito, nell'arte medica e nelle altre, la via del progresso, convertendo il lavoro e lo sforzo individuale di ciascuno in fattore del lavoro e dello sforzo collettivo della serie delle generazioni. Il metodo del progresso era indicato con la massima chiarezza nel citato cap. 2 del *De prisca medicina*: gli investigatori capaci procedano nelle loro indagini conoscendo le scoperte realizzate, ma prendendole come punto di partenza e non d'arrivo.

Tale è stato, secondo lo scritto ippocratico, il metodo di creazione della medicina, che il cap. 3 e seguenti considerano come aspetto essenziale del progresso umano, la

cui sorgente e il cui stimolo costanti indicano nella necessità. La necessità stessa (dice il cap. 3) obbligò gli uomini a cercare e a inventare l'arte medica, che non sarebbe stata inventata né cercata se la specie umana avesse potuto mantenersi con l'alimentazione selvatica che risulta utile per gli altri animali e che nei primordî dovette essere usata anche dall'umanità. Ma nonostante il costume, la specie umana, piú debole e delicata, pativa sofferenze, infermità e mortalità assai grandi, a causa di tale alimentazione impropria; e cosí la necessità l'obbligò all'invenzione di arti che si sono elaborate nel corso di molti secoli: l'arte della macinatura, dell'impasto, della panificazione, della cottura e mescolanza degli alimenti, e di tutto quanto concerne la cucina e la dieta.

« A queste scoperte e ricerche qual nome piú giusto o piú conveniente si potrebbe dare di quello di medicina? Poiché tale arte la si trovò per la salute, il nutrimento e la salvezza dell'uomo, come mutamento della dieta da cui gli venivano sofferenze, malattie e morte.... (cap. 4).... Questa, tuttavia è un'invenzione grande e di grande arte e osservazione.... (cap. 7). Che differenza c'è tra chi oggi chiamiamo medico e uomo dell'arte, scopritore della dieta e dell'alimentazione per gli ammalati, e chi all'inizio, trovando per gli uomini l'alimentazione che usiamo oggigiorno, li fece uscire dalla vita selvaggia e ferina, e preparò la loro dieta? Mi sembra che il metodo sia identico e che sia una stessa e uguale la scoperta.... (cap. 14).... Di modo che, poiché investigarono bene e con raziocinio conveniente rispetto alla natura dell'uomo, i primi inventori trovarono queste cose, e pensarono che quest'arte fosse degna d'essere attribuita a un dio, come anche si crede ».

In tutto ciò meritano d'essere rilevati varî punti: *a*) l'affermazione di uno stato primordiale di vita ferina dell'umanità; *b*) l'indicazione della necessità come sti-

molo indispensabile per lo sforzo di uscire da questa situazione insostenibile; *c*) l'intervento dell'intelligenza e del raziocinio, diretti dall'esperienza, che arrivano, nel trascorrere delle generazioni e mediante le ricerche, ad elaborare le arti necessarie per il passaggio dalla vita bestiale primitiva a quella civile; *d*) la continuità del processo progressivo di creazione e di perfezionamento dell'arte, dove ogni investigatore nuovo prende come punto di partenza le indagini dei suoi predecessori; *e*) il carattere meraviglioso di questa creazione umana, che la fa apparire degna d'essere attribuita a un dio; il che significa che per lo scrittore ippocratico i miti, che attribuiscono agli dèi le invenzioni delle arti, sono niente piú che un'esaltazione meritata del potere creatore dello spirito umano.

Per queste idee la scuola ippocratica occupa un posto notevole nel gruppo degli antichi, che sono giunti alla concezione del progresso e della creatività dello spirito umano.

e) *Democrito.*

Tuttavia Democrito ci presenta uno sviluppo piú organico e completo, che lo ha convertito nell'autorità, non certo unica come ha preteso il Reinhardt, ma principale per i teorici posteriori della storia della cultura.

Le testimonianze di Diodoro I, 8 — considerate esposizione di teorie epicuree, fino a che Reinhardt dimostrò la loro provenienza da Ecateo di Abdera, espositore della cosmogonia e antropologia democritee [1] — e di Tzetzes

[1] Cfr. REINHARDT, *Hekataios von Abdera und Demokritos*, in *Hermes*, 1912. Le conclusioni del Reinhardt furono accettate e confermate da E. NORDEN, *Agnostos Theos*, Leipzig, 1913, p. 379 sgg.; H. DIELS, *Die Fragm. d. Vorsokr.*; UXKULL-GYLLENBAND, *Griechische Kulturentstehungslehren*, Berlin, 1924, p. 25 sgg. e dalla maggior parte degli storici. Si opposero ad esse, da un lato J. H. DAHLMANN, *De philosophorum graecorum sententiis ad loquellae*

Schol. Hesiod., insieme col § 13 di Ermippo, *De Astrologia* (cfr. Diels-Kranz, *Fragm. d. Vorsokr.*, 68, B 5), e con i frammenti democritei B 144, B 154 e B 158 (cui può aggiungersi B 30), ci permettono una ricostruzione della storia della cultura umana secondo Democrito. Opportunamente I. Lana (op. cit.) distinse in questa storia due fasi, composte la prima di tre momenti e la seconda di altri due.

Il primo momento è quello delle generazioni primordiali degli uomini, che vivono una vita disordinata e bestiale, isolati, spargendosi in cerca di erbe e di frutti degli alberi, sempre esposti agli assalti delle fiere. Il secondo momento si produce quando l'utilità o necessità di difesa contro le fiere insegna agli uomini a riunirsi per aiutarsi a vicenda; questo momento — secondo in Diodoro — pare il primo in Tzetzes, che spiega l'unione e la vita in comune degli uomini, come delle pecore, mediante l'attrazione tra i simili. La differenza tra le due relazioni consiste nel fatto che la formazione di raggrup-

---

originem pertinentibus, Diss. Weida, 1928, p. 23 sgg.; e J. S. MORRISON, *The Place of Protagoras in Athenian Public Life*, in *Class. Quart.*, 1941, p. 9, i quali sostennero che la fonte di Diodoro era preatomistica (Protagora); e dall'altro lato PHILIPPSON, *Philol. Woch.*, 1928 (recensione dello studio di Dahlmann), il quale cercò di tornare all'interpretazione tradizionale che vedeva in Epicuro la fonte di Diodoro (ed Ecateo). Tuttavia la tesi di Reinhardt ha finito per prevalere, e può ormai considerarsi come un'acquisizione definitiva. Nuovi elementi in favore di essa sono stati messi in rilievo piú recentemente da GREGORY VLASTOS, *On the Prehistory in Diodorus*, in *Amer. Journ. of Philol.*, 1946, p. 51 sgg., il quale mette in evidenza i motivi per i quali non si possono riconoscere nell'esposizione di Diodoro né teorie di Protagora né di Epicuro. Dalle teorie epicuree s'allontana Diodoro soprattutto per ciò che concerne l'origine del linguaggio; da quelle di Protagora si differenzia tanto nel tentare una spiegazione genetica della nascita delle arti indicandone la causa nella necessità, quanto nell'escludere ogni interpretazione teologica del processo formativo della cultura, spiegazione ammessa invece dal mito di Protagora. Il Vlastos osserva, bensí, che non possiamo stabilire quanto sopravvisse di Democrito attraverso il doppio filtro di Ecateo e di Diodoro; ma egli stesso rimanda alle coincidenze parziali con varî frammenti democritei.

pamenti, presentata da Tzetzes come primordiale e dovuta alla natura, è posteriore secondo Diodoro e dovuta alla paura delle fiere e all'intuizione dell'utilità dell'unione: primo documento di una capacità superiore dell'uomo, « dotato d'intelligenza, ragione e riflessione », secondo il § 13 di Ermippo.

Tuttavia, il risveglio dell'intelligenza è progressivo e assai elementare all'inizio; gli uomini pieni di semplicità e d'inesperienza, ignari di ogni arte e di ogni cultura, incapaci di comprendere l'infermità e la morte, lottano contro le fiere ignudi, senz'altra arma che le mani; non hanno idea della possibilità di un riparo per le persone né per gli alimenti, di modo che, al sopraggiungere dell'inverno, molti muoiono per mancanza di sostentamento. Ma la riunione in società permette progressi: imparano a riconoscersi a vicenda, a comunicare tra loro mediante voci, che a poco a poco si convertono in articolazione di parole, le quali per convenzione servono a significare le cose. Nasce cosí il linguaggio; piú esattamente un linguaggio particolare per ciascuna delle orde, che cosí danno origine alle diverse nazioni.

La comunicazione reciproca e lo scambio di riflessioni sembrano secondo Democrito (anche se non lo dicono le testimonianze che possediamo) aver operato come stimolo delle intelligenze, determinando il passaggio al terzo momento, in cui l'insegnamento dell'esperienza (secondo l'espressione di Diodoro) o la necessità maestra (come si esprime Tzetzes) a poco a poco insegnò loro a rifugiarsi nelle cavità degli alberi e nelle caverne, etc., e a distinguere i frutti che si possono conservare e a custodirli nelle caverne per aver cibo tutto l'anno. La vita in comune, cosí, non conosce certamente lussi, ma neppure violenze e rapine; è una vita libera e semplice, retta dalla concordia (attrazione tra i simili), in uguaglianza, senza re né magistrati, senza padroni né militari. Riap-

pare cosí in Democrito, in forma piú modesta, la concezione di una specie di età aurea, di pace e concordia naturali.

Ma in questo terzo momento (finale della fase prima) se ne prepara un quarto (iniziale della seconda fase) con la scoperta del fuoco. La spiegazione democritea di questo progresso, citata in Tzetzes, è che gli uomini s'eran fatti « piú previdenti e piú riflessivi »; ma la parola che significa « piú previdenti » (προμηθέστεροι) può contenere un'allusione al mito di Prometeo donatore del fuoco, con l'intenzione di laicizzarlo, ossia di affermare il carattere puramente umano della scoperta, che il mito presentava come un dono divino e che Democrito mette in relazione unicamente con il progresso dell'intelligenza dell'uomo.

Alla scoperta del fuoco s'accompagnano quelle delle arti e di tutti i mezzi utili per la vita sociale, nella cui invenzione il frammento democriteo B 154 dice che l'uomo utilizza l'imitazione di diversi animali, come il ragno nel tessere e rammendare, la rondine nel costruire case. Il fr. 154 aggiunge l'imitazione di uccelli canterini nella creazione della musica; ma siccome il fr. 144 dice che questa è invenzione piú giovane, non essendo prodotto della necessità, bensí del lusso, con essa entriamo nel secondo momento della seconda fase (quinto di tutta la storia della cultura), che è quello della creazione dei passatempi, degli adornamenti della vita, dei piaceri e anche delle mollezze effeminate.

In tutto il processo interviene, per ogni progresso, l'attività dell'intelligenza, con la quale (dice il fr. 158) « gli uomini pensano ogni giorno cose nuove »; e appunto con « l'intelligenza, la ragione e la riflessione » Democrito, secondo la testimonianza di Ermippo, caratterizzava l'uomo, il quale mediante esse (aggiunge Ermippo) « poté elevarsi alla speculazione sull'essenza delle cose ».

Ma le testimonianze che possediamo non chiariscono se questa investigazione scientifica o contemplazione filosofica costituisse per Democrito un momento ulteriore della seconda fase, successivo ai due della creazione delle arti necessarie e della creazione delle arti d'abbellimento; se cosí fosse, Democrito avrebbe precorso completamente la triplice distinzione aristotelica, che separa anche cronologicamente l'introduzione della teoria pura rispetto ai due momenti anteriori, della creazione delle arti necessarie e di quelle d'abbellimento [1]. Neppure ci risulta in quale momento Democrito collocasse l'introduzione della religione fatta dai λόγιοι ἄνθρωποι secondo il fr. 30.

Tuttavia, ciò che ha importanza essenziale nella sua ricostruzione del processo creativo della cultura umana, è la spiegazione conclusiva contenuta in Diodoro, I, 8, 9, che dice: « in tal modo, in genere, per gli uomini fu maestra di ogni cosa la necessità (χρεία), che rese familiare l'apprendimento di ogni abilità a questo essere ben dotato dalla natura, il quale ha come cooperatrici, per tutte le cose, le mani e la ragione e la versatilità della mente ».

Le capacità naturali dello spirito umano, dunque, hanno sempre bisogno, secondo Democrito, dello stimolo della necessità, nel compiere la creazione graduale e progressiva della cultura; ma è evidente che non si tratta solo della urgente necessità fisica imposta da condizioni

[1] Rispetto a Democrito, l'ipotesi che abbia precorso la distinzione aristotelica può in tutti i modi fondarsi su qualche dato, che ci manca invece nel caso di Archita, ricordato all'inizio di questo capitolo, per il quale abbiamo solo un indizio di incerta interpretazione nell'avvicinamento, presentato da Plutarco, di tale distinzione alla sentenza di Archita relativa alla necessità. Un'anticipazione parziale della distinzione aristotelica appare nel *Critia* platonico (110), dove si dichiara che concezioni e investigazioni estranee alle necessità pratiche, come « la mitologia e l'indagine delle antichità, penetrano nelle città insieme con l'*otium*, quando [queste città] vedono che si è già provveduto alle necessità della vita; prima no ».

oggettive — la quale domina ancora nel primo momento della seconda fase: creazione delle arti necessarie alla vita — ma anche di bisogni soggettivi, come il desiderio dei piaceri e degli abbellimenti dell'esistenza (secondo momento) e la curiosità teorica o anelito di conoscenze scientifico-filosofiche, che non sappiamo se sono attribuite al secondo ovvero a un terzo momento della seconda fase.

In tutti i modi Democrito ha presente il vincolo fra pratica e teoria nella attuazione del progresso; accetta la feconda suggestione anassagorea della funzione svolta dal possesso della mano nella conquista della superiorità umana sugli animali, ma la integra considerando l'azione reciproca e la collaborazione costante fra la mano e l'intelligenza e (aggiunge) la versatilità della mente, cioè la capacità umana di « pensare ogni giorno cose nuove » (fr. 158), senza restare mai inattiva e soddisfatta della condizione che ha già raggiunto. Democrito precorre l'affermazione di Bruno già citata: « sempre di giorno in giorno, per mezzo de l'egestade, dalla profundità de l'intelletto umano si eccitano nove e maravigliose invenzioni » (*Spaccio*, ed. Gentile, p. 152).

f) *Platone.*

La teoria democritea del progresso deve esser stata conosciuta da Platone, non meno che quelle di Protagora e Ippia (per le quali è lui stesso il nostro testimone principale) e quelle di Crizia e dei poeti tragici e comici, anteriori e contemporanei, e anche quella ippocratica. Ma mentre tutte queste implicavano una solidarietà ed azione mutua tra le esigenze e conquiste della pratica e quelle della teoria, esprimendole nell'affermata cooperazione tra mani e intelligenza, questo punto di vista urta in Platone con l'antitesi che egli stabilisce tra corpo e anima.

Senza dubbio il concetto platonico dell'anima che è principio di movimento a se stessa (αὐτοκίνητον) e perciò fonte perenne di movimento (ἀεικίνητον), ben poteva fondare l'idea di una creazione progressiva incessante di cultura, che traduce in atto quell'aspirazione all'eternità, che è documento della natura divina e immortale dell'anima. In questo senso si può considerare concorde con uno degli elementi del pensiero platonico lo pseudoplatonico *Assioco*, 370 b c, nell'espressione che dà all'idea suddetta: « Poiché non poteva una natura mortale prendersi il peso di compiere tante e tanto grandi imprese, fino al punto di disprezzare la forza superiore delle fiere, valicare gli oceani, edificare città, costituire stati, fissare lo sguardo al cielo e conoscere la rotazione degli astri e il corso del sole e le nascite e i tramonti della luna, le eclissi e le rapide riapparizioni, gli equinozî e i solstizî doppi, le burrasche delle Pleiadi e i venti estivi, e le cadute di diluvî e i tremendi uragani del fuoco celeste, ed esporre su tavole astronomiche per l'eternità le vicende celesti, se non vi fosse realmente nella sua anima uno spirito divino, per mezzo del quale potesse avere intendimento e conoscenza di cose tanto grandi ».

In questo passo, che contribuí ad ispirare le celebrazioni rinascimentali della creatività dello spirito umano, da Ficino a Campanella [1], si deve porre in rilievo come essenziale il riconoscimento di un anelito di eternità (πρὸς τὸν αἰῶνα) in tutte le creazioni della cultura, dalle arti pratiche della navigazione e dell'edificazione fino all'organizzazione giuridica degli stati e alla formazione di sistemi di conoscenze teoriche, come quelle relative ai fenomeni metereologici e astronomici e alla loro regi-

[1] Cfr. GENTILE, « La dignità dell'uomo » etc., nel libro *Il pensiero del rinascimento*, Firenze, 1940; FICINO, *Theol. platon.* XIII, 3; CAMPANELLA, *De sensu rerum*, II, cap. 25; *Atheismus triumphatus*, cap. 7.

strazione in tavole e calendarî (*parapégmata*) diretta a trasmetterli alla posterità. L'umanità — secondo lo pseudo Platone — nel suo lavoro incessante vuole creare per l'eternità il suo mondo della cultura; ma nella dottrina platonica autentica e integrale questa esigenza dello spirito si trova di fronte alla mutabilità della materia, fonte di disordine e di morte, non solo per il corpo individuale, ma anche per la creazione collettiva della cultura, periodicamente interrotta e cancellata dalle grandi catastrofi cosmiche secondo il mito di *Timeo*, 22 c sgg., e di *Critia*, 109 d sgg., che prende un carattere di teoria scientifica in *Leggi*, III, 676 sgg. Una distruzione periodica presentava anche il mito del *Politico*, 269 sgg. (cfr. Schuhl, « Sur le mythe du Politique », in *Fabulation platonicienne*, Paris, 1947, p. 89 sgg.), nel parlare di periodici abbandoni che dio fa del governo del cosmo, il quale, lasciato al proprio impulso, per il fatto che partecipa della natura mutevole del corpo, si mette a girare in senso contrario (269 b c); e « allora si producono grandissimi mutamenti per noi, suoi abitanti.... succedono enormi distruzioni di animali, e assai poco resta della specie umana » (270 c d). Al beato regno di Kronos dell'epoca anteriore succede cosí improvvisamente, per gli uomini, una condizione miserabile, che non scompare neppure quando dio interviene per dare stabilità al nuovo ordine di movimenti, ma senza rinnovare piú agli uomini la protezione provvidenziale dell'età aurea. Di modo che gli uomini sentono allora in tutta la sua intensità il pungolo delle necessità che prima non conoscevano, e sono da esso obbligati ad una ricerca di mezzi e ad un esercizio di attività che prima non erano necessarie.

In tal modo Platone presenta — di fronte all'idea dell'età aurea, che è per l'uomo un godimento inerte di provvidenze divine — l'idea del bisogno stimolatore del-

l'intelligenza e padre delle invenzioni; e raffigura la creazione della cultura come conquista degli uomini, in uno sforzo di elevazione progressiva e faticosa, che approfitta degli insegnamenti degli inventori (gli εὑρόντες di Prodico). « Abbandonati dalla provvidenza del nume che ci possedeva e guidava, mentre la maggior parte delle bestie, tutte quelle che erano di indole feroce, ricuperavano la loro natura selvaggia, gli uomini, diventati deboli e senza protezione, erano dilaniati da quelle, e inoltre restavano senza arti né mezzi nei primi tempi, essendo scomparso l'alimento spontaneo, né sapendo provvedersi d'esso, poiché prima non s'eran visti costretti a ciò da nessuna necessità. Pertanto si trovarono in grandi difficoltà. Perciò quelli che la tradizione chiamò doni degli dèi, ci furono dati in realtà per via dell'insegnamento e dell'esercizio necessarî: il fuoco da Prometeo, le arti da Efesto e dalla sua collaboratrice (Atena), semi e piante da altri. E di qui nacque tutto ciò che contribuisce alla vita umana, dopo che, come s'è detto, la provvidenza divina abbandonò gli uomini e fu ad essi necessario conquistarsi una direzione propria e prendersi cura della loro esistenza » (274 b d).

Cosí, secondo il mito del *Politico*, l'acquisto della cultura non è una ricezione passiva e un godimento di provvidenze concesse dagli dèi, ma una conquista che l'umanità compie per il pungolo della necessità e per la via dello sforzo e dell'esercizio, approfittando degli insegnamenti degli inventori, ma mettendo in azione le proprie energie per provvedere alla propria esistenza. Gli inventori nel mito del *Politico* portano ancora, in parte (Prometeo, Efesto, Atena, senza che si possa congetturare nulla per « gli altri »), nomi di dèi; ma come si dichiara che ogni provvidenza divina abbandonò gli uomini, è probabile che l'apparente divinizzazione di essi debba essere interpretata alla maniera di Prodico, cioè in virtú

dei beneficî che le loro invenzioni procurarono all'umanità. Il che può essere considerato confermato dal fatto che nelle *Leggi* riappaiono gli inventori, ma quelli citati sono tutti uomini, che per le loro invenzioni si convertono in benefattori dell'umanità.

Le *Leggi*, riguardo alle catastrofi periodiche, hanno antecedenti in *Timeo*, 22 c - 23 b e in *Critia*, 109 d - 110 a, il cui mito (differente da quello presentato nel *Politico*) sviluppano in forma di teoria scientifica. Il *Timeo* e il *Critia* convertivano i miti isolati di Fetonte e Deucalione in casi particolari di un periodico accadere (ogni novemila anni, secondo *Timeo*, 23 e) di grandi catastrofi: cadute di fuoco celeste, che colpiscono piú i luoghi alti, oppure diluvi, che sommergono le pianure e i luoghi vicini a fiumi e mari. I diluvi, dunque, distruggono città e popolazioni colte, fornite di scrittura e di istituzioni civili, e lasciano in salvo solo gli illetterati ed ignoranti montanari, privi di civiltà e ignari della sua storia. Cosí (ad eccezione dell'Egitto, secondo il sacerdote del *Timeo*, 23 b) gli uomini debbono incominciare di nuovo, come novizî; ma né il *Timeo* né il *Critia* ricostruiscono il processo della nuova creazione, limitandosi il *Timeo*, 23 a, a ricordare la precedente creazione della scrittura e di tutte le istituzioni civili; e il *Critia*, 109 c - 110 a, a dichiarare che per un lungo periodo i superstiti, ignoranti e privi del necessario, s'interessano solo dei loro bisogni e non della civiltà perduta, poiché le investigazioni storiche entrano nelle città solo dopo che si è provveduto alle necessità e raggiunto l'*otium*, ma prima no.

Le *Leggi*, invece, oltre ad ampliare enormemente il periodo intermedio tra l'una e l'altra catastrofe, si preoccupano di ricostruire il processo della creazione della cultura che l'umanità deve rinnovare dopo ogni distruzione. In tal modo la teoria delle *Leggi* « rivela con quanto impegno e intelligenza egli [Platone] si fosse oc-

cupato del problema della storia dell'umanità » (Jaeger, *Paideia*, III, trad. it., p. 405). La tradizione storica conosciuta dalla nostra civiltà (dice Platone), che comprende poche migliaia d'anni, non rappresenta che l'ieri e l'avantieri dell'umanità, ed è stata preceduta da una preistoria di miriadi d'anni, successiva ad ogni catastrofe cosmica (diluvî, pesti, etc.). Dopo un diluvio che sommerse tutta la terra abitata, distruggendo città ed uomini, e lasciando in salvo solo pochi montanari sulle cime piú alte con qualche mandria bovina e ovina, sono scomparse tutte le creazioni della civiltà anteriore: strumenti tecnici, metalli, sapienza, arte politica, etc.; e se qualche strumento s'è salvato per eccezione, presto si consuma e non può essere riprodotto, perché gli scarsi uomini superstiti ignorano le arti, non hanno metalli, non possono neppure tagliare gli alberi.

Discesi poi ai piani e spargendosi per le loro immense solitudini, vivono isolati come i Ciclopi d'Omero o in gruppi familiari che vanno aumentando con le generazioni; e nei contatti mutui, scarsi e difficili per mancanza d'ogni mezzo di trasporto, questi gruppi hanno relazioni reciproche pacifiche e amichevoli, sia per la loro semplicità bonaria, sia perché non hanno né povertà d'alimenti e del necessario alla vita [1], né ricchezze d'oro, argento, metalli. Nella loro vita patriarcale, retta dal costume, non hanno ancora leggi; e solo l'aumento graduale del loro numero, attraverso infinite generazioni, li porta alla creazione dell'agricoltura, alla delimitazione delle proprietà, alla edificazione di città e alla creazione di legislazioni e magistrature. Infine rinascono le arti come cose totalmente nuove, perché gli uomini ignorano che siano esistite già migliaia di generazioni prima; e le nostre arti attuali (dice Platone) non hanno piú di mille o due-

[1] In questo particolare le *Leggi* s'allontanano dalla rappresentazione del *Politico*.

mila anni d'esistenza, « da quando furono scoperte alcune da Dedalo, altre da Orfeo, altre da Palamede, e le musicali da Marsia e Olimpo, la lira da Anfione, e altre cose in gran numero da altri », fino a giungere a saggi recenti come Epimenide (677 d).

La creazione della cultura risulta cosí opera degli uomini stessi; e i fattori che la stimolano sono indicati nell'aumento progressivo della popolazione [1], nei contatti reciproci, nel genio inventivo individuale dei piú intelligenti, le cui creazioni si diffondono perché rispondono ai nuovi bisogni che l'umanità va provando nel suo crescere. La ricostruzione del processo è parziale [2], perché Platone si preoccupa qui soprattutto (e, a partire da 680 a, esclusivamente) del problema giuridico e politico della formazione di legislazioni e nazionalità. Ma siccome egli suppone che tutto il processo di creazione della cultura torni a riprodursi sempre, benché con

[1] Molto giustamente L. ROBIN, « Platon et la science sociale » in *La pensée hellénique*, Paris, 1942, p. 191, segnalò che Platone dà grande importanza ai fatti economici, e ricorre a fattori di ordine fisico ed economico per spiegare la formazione delle società. Robin considera le concezioni sociologiche di Platone vicine sotto varî aspetti a quelle di Marx. Cfr. anche MAGALHÃES VILHENA, *Socrate et la légende platonicienne*, Paris, 1952, p. 141 sgg.

[2] Nella *Repubblica*, II, 11, 369 b - 374 d, si può vedere sviluppato il tema della divisione del lavoro, il cui suggerimento Platone raccoglieva da Protagora. Platone rileva la differenza naturale tra gli individui: « nessuno di noi nasce perfettamente uguale ad alcun altro, ma con natura diversa, come per fare l'uno una cosa, l'altro un'altra.... Pertanto ogni cosa si produce con piú abbondanza, e meglio e con piú facilità quando uno solo faccia una cosa sola, secondo la sua indole e a tempo opportuno, e libero da altri compiti » (370 b c). Di modo che si devono differenziare l'agricoltore, il muratore, il tessitore, il calzolaio, il falegname, il commerciante, il marinaio, il medico, il pittore, il musico, il poeta, il militare etc. « È impossibile che uno solo eserciti bene molte arti... A ciascuno distribuiamo una cosa sola per ciascuno, quella per la quale ciascuno è nato, affinché, attendendo a questa, libero da tutto il resto per tutta la sua vita, e lavorando senza perdere l'occasione, possa arrivare a farla in modo perfetto » (374 a c). È chiaro che la divisione del lavoro implica anche in Platone, come già in Protagora, la cooperazione solidale delle forme specializzate nella società civile.

immensa lentezza, dopo ogni catastrofe cosmica distruttrice, è evidente che egli lo considera connaturale all'umanità stessa e alla sua storia; e siccome indica i suoi primi stimoli in necessità pratiche della vita, è anche evidente che ha coscienza di un vincolo tanto tra il pungolo del bisogno e il risveglio dell'intelligenza e dell'iniziativa creatrice, quanto tra le creazioni pratiche della tecnica e le teoriche delle conoscenze intellettuali.

Tuttavia, rispetto a quest'ultimo punto, c'è in Platone un conflitto di tendenze opposte. Per l'opposizione che stabilisce tra corpo e spirito, egli si trova portato generalmente ad una separazione e antitesi tra le opere della mano (tecnica) e quelle dell'intelligenza (contemplazione), come abbiamo visto nel disprezzo che manifesta per il lavoro manuale, per chi lo esercita e per le opere che produce. Ma già vedemmo che altre volte si rende conto della connessione e interdipendenza reciproche delle due attività, manuale e intellettuale, dichiarando zoppo e monco chi sia amante di una sola delle due specie di lavoro e ripudî l'altra.

Ma è ancor piú interessante veder applicata la coscienza di tale vincolo reciproco al processo storico della cultura, come appare in varî luoghi della *Repubblica* (424 a-425 d), del *Politico* (298 a-299 e) e delle *Leggi* (656 c-657 b, e 797 a-799 b). Nella *Repubblica* e nelle *Leggi* la concezione unitaria della cultura, i cui aspetti ed elementi differenti si dichiarano tutti vincolati da una solidarietà e dipendenza mutue, obbedisce ad una esigenza di conservazione sociale e politica, per la quale Platone vuole, secondo il modello che trova nel tradizionalismo egiziano, impedire qualsiasi cambiamento in qualsiasi settore della vita individuale e collettiva, in vista della ripercussione inevitabile che avrebbe in tutti gli altri settori, minacciando l'ordine sociale. Dai giochi infantili alle forme del vestire, dalla musica ai contratti di lavoro e agli

ordinamenti mercantili e portuali, dalle arti plastiche al regime dietetico, etc., in ogni settore ugualmente Platone esige una rigida immutabilità, e propone processi d'empietà contro ogni tentativo o proposta di innovazione, al fine di evitare il sovvertimento totale e la rovina della società e dello stato [1].

Ma questo stesso riconoscimento dell'interdipendenza tra tutti i settori della vita e della cultura lo porta nel *Politico* all'intuizione degli effetti di paralizzazione e di morte che porterebbe con sé ogni pretesa legislativa di fissare tipi e regole inderogabili per le arti, le scienze e tutte le forme della cultura e dell'attività umane. « Se ciò succedesse per queste scienze o per qualche parte della strategia o per qualsiasi parte dell'arte della caccia, o della pittura o di altra arte d'imitazione in genere, ovvero dell'arte del fabbro o di qualsiasi costruzione di mobili, o dell'agricoltura e della coltivazione dei vegetali, o se volessimo un'arte di allevare cavalli secondo norme scritte, o tutta l'arte del governo dei greggi, o la mantica o l'arte dei servizi domestici, o quella del tavoliere, e tutta l'aritmetica e la geometria insieme, semplice o relativa alle superfici, ai solidi, al moto, etc., quale potrebbe essere la conclusione di tutte queste cose del genere, quando fossero effettuate secondo le regole scritte, e non secondo le esigenze della scienza? È chiaro, che tutte le nostre arti perirebbero interamente, e mai piú potrebbero tornare a nascere, a causa di questa legge che vieta l'indagine; di modo che la vita, che già ora è difficile, diventerebbe allora totalmente intollerabile ».

[1] Per un piú ampio esame dell'argomento rimando al mio scritto: *Platone e il concetto unitario di cultura umana* (Scritti in onore di Luigi Sturzo: in spagnuolo in *Humanitas*, revista de la Facultad de Filosofía y Letras de Tucumán). Mi dispiace di non aver potuto vedere R. C. Lodge, *Plato and Progress*, in *Philosophical Review*, 1946, pp. 651-657 citato da Magalhães Vilhena, *Socrate et la lég. plat.*, p. 151, che lo avvicina a G. Henz, *Pessimismus und Weltflucht bei Platon*, Tübingen, 1911.

In questo modo Platone riconosce che nella finalità di render la vita degna d'esser vissuta cooperano e si unificano le scienze (come le matematiche, che sono per lui introduttive alla filosofia) con le belle arti (come la pittura) e tutte le tecniche (come quelle del fabbro, dell'agricoltore, etc.); perché tutte, dalla medicina alla carpenteria, includono l'attività intellettuale insieme con la manuale, e devono essere esercitate « secondo scienza », cioè includere la ricerca del meglio e lo sforzo del progresso. Perciò appunto tutte implicano un'esigenza di libertà nelle loro ricerche e nei loro tentativi di nuove vie; in nessuna la tradizione deve cristallizzarsi e pesare come ostacolo contro innovazioni e perfezionamenti.

Solo cosí possono cooperare tutte: scienze, arti, tecniche, per rendere degna la vita umana. L'idea del progresso con la sua esigenza di libertà trionfa in Platone, per lo meno per un momento, contro lo spirito di conservazione; e la scissione tra lavoro e sapienza resta superata dall'esigenza di illuminare l'esercizio della tecnica mediante la luce dell'intelligenza, per trovare sempre le vie migliori. Il concetto unitario della cultura illumina in tal modo nel *Politico* l'intuizione platonica della vita civile; e con l'estendere le esigenze di libertà spirituale e di progresso dalle scienze e dalle arti belle a tutte le tecniche, anche le piú umili tra le manuali, dà al principio dell'*Eros*, anelito di generazione creatrice, un'ampiezza universale, che include tutte le attività produttive dell'uomo nella sfera generale della creatività dello spirito.

g) *Aristotele.*

I caratteri con cui Platone presentava nelle *Leggi* la teoria delle catastrofi naturali periodiche, si conservano nella presentazione che tornano a fare di essa Aristotele — dalle opere giovanili (*Protreptico*, fr. 8 Walzer: 53

Rose, e fr. 19 Walzer: 25 Rose; *De philosophia*, fr. 8 Walzer: 13 Rose) fino a quelle della maturità (*De caelo*, I, 3, 270 b, 16 sgg.; *Meteorol.* I, 3, 339 b, 19 sgg.; *Metaph.* XI, 8, 1074 a, 38 sgg.; *De anim. mot.* 3, 699 a, 27; *Polit.* II, 8, 1268 sg. e VII, 10, 1329 b, 25) — e i suoi discepoli: Teofrasto, περὶ εὐσεβείας e polemica con Zenone (in Philo, *De aetern. mundi*, § 27, p. 117 sg. Cohn); Dicearco, περὶ φθορᾶς ἀνθρώπων.

L'esposizione piú ampia che ci resta dello sviluppo organico dato a questa teoria da Aristotele nel *De philosophia*, si può riconoscere, dopo la dimostrazione data dal Bignone (*L'Aristotele perduto*, II, p. 511 sgg.), e confermata dal Festugière (*La révélation d'Hermès trismégiste*, II, 222-226 e 278-291), in una testimonianza di Giovanni Filopono (*Comm. in Isag. Nicom. Geras.*, p. 1, 8 - 2, 42 ed. Hoche) attinta ad Aristocle, la cui relazione con l'opera aristotelica era stata segnalata da Bywater (*The Journ. of Philol.*, 1877, p. 65 sgg.), ma senza riuscire a convincere né il Rose, editore dei frammenti aristotelici (1886), né lo Jaeger (*Aristotele*), il quale considerò stoica e posidoniana la dottrina riferita da Filopono. Ma siccome le dimostrazioni del Bignone e del Festugière mi sembrano decisive [1], considero utile riferire la testimo-

[1] Le prove allegate dal Bignone dimostrano da un lato il contrasto tra le dottrine riferite da Filopono e quelle stoiche e specialmente posidoniane, dall'altro la loro coincidenza con teorie aristoteliche esposte nelle opere giovanili e nei passi della *Metafisica* (all'inizio) provenienti da quelle. Possiamo aggiungere che lo stesso titolo di saggi (σοφοί) dato nella relazione di Filopono agli autori di ritrovati tecnici, non era una novità introdotta da Posidonio, giacché lo troviamo attribuito agli stessi inventori (e a tutti i tecnici in genere) in *Metaph.* I, 1, 981 b, cioè in un passo connesso con il *Protreptico*; e il *Protreptico* inoltre affermava (fr. 13 Walzer) la sapienza delle invenzioni e degli strumenti tecnici come prodotto della « ragione teoretica » che produce anche la filosofia. Adopero la traduzione Bignone della pagina di Filopono, confrontandola con il testo greco (ed. Hoche), la cui riproduzione fotografica mi è stata favorita dalla gentilezza del prof. Alberto Grilli. Con lo stesso Grilli accetto — nel punto dove Filopono indica il 5° momento del progresso della sapienza —

nianza di Filopono nella sua parte essenziale, coincidente con una testimonianza di Asclepio (*Comm. in Aristot. Metaph.*, p. 10, 28 - 11, 26 ed. Hayduck), come mette in rilievo Alb. Grilli (*La posiz. di Aristot., Epicuro e Posid. nei confr. della storia d. civiltà*, in *Rendic. Istitut. Lomb.*, 1953), al cui lavoro rimando per l'indicazione dei punti paralleli tra Filopono, Asclepio e altri autori (Censorino, Giamblico, etc.) e frammenti del *Protreptico*.

Dopo aver parlato dell'etimologia e del significato della parola *sophía* secondo Aristotele e Aristocle, Filopono continua: « Bisogna, dunque, sapere che le distruzioni del genere umano avvengono per epidemie, carestie, terremoti, guerre, malattie e altre cause, ma soprattutto per grandi diluvî come si dice sia stato quello di Deucalione, grande certamente, ma che non poté distruggere tutto. I pastori, dunque, e gli abitanti delle montagne e dei luoghi elevati si salvano; le pianure invece e i loro abitanti sono distrutti dall'inondazione. In tal modo dicono che anche Dardano si salvò dal diluvio, rifugiandosi, attraverso le acque, nella regione che poi si chiamò Troia. E per paura, quelli che riuscirono a salvarsi vissero poi in regioni elevate, come dice il poeta:

Zeus che riunisce le nubi diede dapprima vita a Dardano,
e fondò la Dardania, poiché non sorgeva ancora nelle pianure
la sacra fortezza di Ilio, dimora di uomini industriosi,
ma vivevano sulle pendici dell'Ida, rumoroso di sorgenti.
(*Iliade*, XX, 215-218) [1].

« Questi versi dimostrano che non erano ancora scesi a vivere nelle pianure. I salvati dalla furia delle acque, dunque, non avendo di che sostentarsi, spinti dalla ne-

---

l'emendazione ἔφθασαν (raggiunsero) in luogo della lezione ἔφρασαν (spiegarono) mantenuta da Hoche e tradotta con « specularono » da Bignone.

[1] Questo passo (inclusa la citazione omerica) è un'evidente reminiscenza di PLATONE, *Leggi*, III, 681 c - 682 a, da cui Aristotele prende anche tutta la teoria dei diluvî periodici.

cessità, escogitarono il modo di provvedere alle proprie indigenze: macinare il grano, seminare e altre cose simili; e chiamarono tale astuzia σοφία, inventrice dell'utile per le necessità della vita ed escogitatrice di ciò che è savio. Poi essi, mediante l'industria della mente, escogitarono le arti, come dice il poeta (Omero), *mediante i precetti di Atena*: le quali non solo provvedono alle necessità della vita, ma procedono fino alla bellezza e alla raffinatezza della civiltà. E anche ciò chiamarono *sophía* e savio il suo inventore, come per esempio

> il savio artefice lo costruí
> assai esperto dell'arte per i precetti d'Atena.

« Infatti, per l'eccellenza delle scoperte, si attribuiva alla divinità ciò che era escogitato da questi artefici. E poi rivolsero la loro attenzione agli ordinamenti politici e civili e inventarono le leggi e tutto ciò che serve alla costituzione e all'ordinamento della città, e di nuovo chiamarono *sophía* tali escogitazioni. Tali erano, perciò, i sette savi, inventori di determinate virtú civiche. Poi, procedendo ulteriormente, si dedicarono allo studio dei corpi e della natura che è il loro artefice, e questa in particolare chiamarono speculazione e teoria fisica; e questi chiamiamo sapienti nelle cose della natura. In quinto luogo, inoltre, giunsero fino alle cose divine e sopramondane e assolutamente immutabili, e questa conoscenza suprema chiamarono *sophía* ». Questi lineamenti di teoria del progresso rappresentano uno sviluppo piú completo della distinzione di momenti che abbiamo visto già in Democrito, e sono evidentemente influenzati da lui, oltre che (come suppone Jaeger, *Aristotele*) da Eudosso, erede della scienza ionica; ma nel loro punto iniziale, costituito dalle periodiche catastrofi, riproducono la concezione platonica, che limita la distruzione

finale del grande anno alla regione sublunare [1]; e lascia salvi pochi uomini superstiti, ridotti ad una condizione di vita selvaggia, ma destinati ad essere i semi di una lenta resurrezione del genere umano e della sua cultura, come erano stati (secondo miti e credenze ampiamente diffusi tra i naturalisti) i primi uomini generati dalla terra madre. Aristotele appunto identifica in *Politica*, II, 8, 1268 sg., i due casi — dei primi nati dalla terra e dei salvati da una catastrofe distruttrice — dicendo: « È verosimile che i primi [uomini], sia che fossero nati dalla terra, sia che si fossero salvati da una catastrofe, assomigliassero ai volgari e incolti, come si dice anche dei nati dalla terra ».

In tal modo, il punto di partenza per ogni sviluppo dell'umanità e della civiltà consiste sempre, secondo Aristotele, in una condizione primordiale di totale incultura e barbarie. Ma, per quanto incolto, l'uomo si differenzia dagli altri animali per il possesso innato di due potenze: l'intelligenza, fonte di ogni comprensione e creazione umana, e la mano, strumento di ogni realizzazione dei ritrovati intellettuali (cfr. *De part. anim.* IV, 10, 686 sg.); per cui Aristotele dichiara « che l'uomo è nato per due cose, per intendere e per agire, come un dio mortale » [2].

Dio mortale — è chiaro — solo in potenza, primor-

---

[1] ARISTOTELE forse già in *De philosophia*, ricordando il diluvio di Deucalione, doveva enunciare la sua tesi della limitazione di ogni catastrofe ad una regione particolare della terra (nell'esempio citato: una parte della Grecia antica), come poi dichiara esplicitamente, citando lo stesso esempio, in *Meteorol.* I, 14, 351-353, in opposizione alla teoria delle catastrofi universali e delle distruzioni periodiche di tutto il cosmo. Non solo rileva qui in 352 a come già in 340 a, che la massa e la mole della terra sono come zero in confronto alla totalità dell'universo e del cielo; ma nella stessa superficie terrestre limita a luoghi particolari e variabili (« non sempre gli stessi ») ciascuna delle catastrofi distruttrici.

[2] *Protrept.* fr. 10 c Walzer (61 Rose), da CICERONE, *De fin.* 2, 13, 39: « ut ad cursum equum, ad arandum bovem, ad indagandum canem, sic hominem ad duas res, ut ait Aristoteles, ad intelligendum et agendum, esse natum quasi mortalem deum ».

dialmente; ma che diventa tale in atto, progressivamente e come specie, nel realizzare questa potenza nella creazione progressiva della cultura. Cosí Aristotele arriva ad una comprensione della cultura come processo storico e creazione dello spirito umano, rinnovati dopo ogni catastrofe distruttrice dall'umanità superstite, obbligata a ricominciare il suo arduo cammino dal punto di partenza.

Opportunamente W. Jaeger (*Aristotele*, ed. it., Firenze, La Nuova Italia, p. 179) mise in rilievo il carattere ciclico che prende cosí, nella concezione di Aristotele, la storia della civiltà umana: questo significato della vita lo simbolizza il Grande Anno, al termine del quale tutti gli astri sono tornati alla loro posizione originaria, per cominciare di nuovo il loro corso. Allo stesso modo crescono e muoiono le culture della terra, secondo Aristotele. Quello che scopre Aristotele in questo istante, fu visto mille volte prima, si perderà di nuovo e tornerà ad esser visto un giorno. I miti sono gli echi perduti, che ci parlano della filosofia delle età perdute [1].

Ma bisogna mettere in rilievo che questo carattere ciclico non tocca la natura creatrice dello spirito umano, perché non viene da una limitazione intrinseca a questo, bensí dal sopraggiungere di un'azione distruttrice dal di fuori. Anzi, il fatto che l'umanità torni sempre a incominciare nuovamente e infaticabilmente la sua laboriosa costruzione, ogni volta che l'abbia abbattuta la catastrofe fisica, documenta l'inesauribile energia intrinseca o creatività dello spirito umano, come il nuovo germogliare di una pianta tagliata dimostra l'inesausto potere germinativo della sua radice. Lo sviluppo dell'umanità ha la sua sorgente perenne nella potenza spirituale che, essendo privazione dell'atto, è necessariamente appetizione, esigenza, sforzo e realizzazione dell'atto stesso. Realizzazione

[1] Cfr. *De caelo*, I, 3, 270 a; *Meteorol.* I, 3, 339 a: il ritorno ciclico delle idee si produce non una né due, ma infinite volte.

progressiva, che nel caso della potenza intellettuale, riconosciuta in se stessa infinita da Aristotele [1], non avrebbe un limite ultimo, se non intervenisse un fattore esterno, come le supposte catastrofi periodiche, a far precipitare la costruzione già compiuta e ad obbligare ad un nuovo inizio, dalle fondamenta.

Nello sviluppo della cultura (creazione delle arti e della scienza) Aristotele vuole delineare una successione storica di momenti, che sono cinque in *De philosophia* secondo la relazione di Aristocle e di Filopono, e si riducono a tre in *Metaph.* I, 1, 981 b: *a*) creazione delle arti piú necessarie, che corrispondono alle necessità piú immediate e urgenti dell'esistenza; *b*) creazione delle arti di abbellimento della vita, che corrispondono al desiderio di piacere e comodità, provato dopo aver provveduto

[1] Cfr. *Phys.* III, 5, 203 b: « non essendoci mai limite per il pensiero, sembrano essere infiniti anche il numero e le grandezze matematiche e lo spazio fuori del cielo ». Questa infinità, che Aristotele tende a riconoscere al potere creativo dello spirito umano in se stesso — infinità potenziale che si convertirebbe in reale, se non sopraggiungesse il fattore esterno delle catastrofi naturali periodiche a interrompere il processo della sua realizzazione progressiva — sembra negata da HILDEBRAND (*The Idea of Progress*, intr. cit., p. 8). Questi considera la storia delle società umane sottoposta per se stessa, tanto in Aristotele quanto in Platone, alla legge ciclica di crescita e decadenza che domina in ogni essere naturale. Tuttavia questa affermazione di una legge ciclica, intrinseca alle società umane secondo Platone e Aristotele, si trova smentita dallo stesso Hildebrand quando dichiara, rispetto a Platone, che la creazione di una repubblica ideale è destinata ad ottenere « l'immunità rispetto alla legge della decadenza politica » (p. 7); e, rispetto ad Aristotele, che il suo modello è « a static society, in which change through growth, once having conferred maturity, was thereupon to be strictly controlled to prevent innovation and the onset of decay » (p. 8). È chiaro che ciò significa la negazione di una legge ciclica intrinseca alle società umane, che in quanto tale sarebbe ineludibile, come, per esempio, la dichiara esplicitamente Polibio. Il quale non solo raccoglie nelle sue *Storie* (VI, 5) — forse attraverso stoici come Panezio — la teoria platonico-aristotelica delle catastrofi periodiche, ma alla stessa costituzione e sviluppo delle società umane considera inerente la legge naturale di crescita e decadenza, alla quale nessuno stato può sottrarsi, compreso anche lo stato romano, tanto ammirato da lui (cfr. VI, 9 e 51).

alle necessità urgenti della prima categoria; *c*) creazione della scienza che non obbedisce alla necessità né cerca il piacere, ma vuole il sapere per se stesso, disinteressatamente. Questa distinzione di momenti successivi aveva antecedenti tanto in Democrito quanto in Platone, il quale dichiarava che certe curiosità, come « la mitologia e le ricerche delle antichità entrano nelle città insieme all'*otium*, quando (gli uomini) vedono che si è provveduto alle necessità della vita; ma prima no ». Analogamente Aristotele afferma che la scienza non può nascere che quando e dove il grado di sviluppo civile, raggiunto dalla società, permette ad alcuni l'*otium*, ossia la libertà di dedicarsi ad indagini disinteressate e di pura contemplazione, come (dice) le matematiche poterono trovare i loro primi coltivatori nella casta sacerdotale d'Egitto (cfr. anche I, 2, 982 b, 22 sgg.).

Tuttavia questa separazione di momenti non può essere rigida, giacché Aristotele dichiara che tutti gli uomini desiderano conoscere per la loro natura, cioè per l'esigenza innata di esercitare le loro potenze conoscitive naturali, e non per soddisfazione di necessità o conseguimento di utilità. Di modo che già prima d'avere l'*otium*, l'uomo, in quanto tale, prova quello stimolo verso il conoscere per il conoscere, costituito dalla meraviglia e dal dubbio: « chi dubita e si stupisce, ha coscienza di ignorare »[1]. E d'altra parte, come abbiamo visto, Aristotele riconosce nelle tecniche, creatrici di modelli, tipi e canoni generali che si applicano ad ogni realizzazione particolare, un avviamento e un principio di scienza, e parla della sapienza dei tecnici, e arriva ad usare indifferentemente i due termini di tecnica e scienza.

[1] *Metaph.* I, cap. 2. Cfr. già PLATONE, *Theaet.* X, 155 d: « è proprio del filosofo ciò che tu esperimenti, cioè trovarsi pieno di stupore; nessun altro inizio ha il filosofare, tranne questo; e chi disse che Iris (la filosofia) fu generata da Thaumante (la meraviglia) non si sbagliò, mi pare, nella genealogia ».

Di modo che la separazione cronologica dei momenti tende a ridursi ad una graduazione dell'urgenza con cui si fanno sentire i tre stimoli fondamentali della creazione e del progresso della cultura: la necessità fisica urgente, il desiderio del piacere e del godimento, l'esigenza di uscire da una situazione intellettuale d'ignoranza. Secondo i principî aristotelici, già fin dai primi tempi della vita umana, individuale e sociale, questi stimoli dovevano operare tutti insieme, benché con differente intensità, perché corrispondevano a potenze innate che spingono l'uomo all'atto.

Infatti Aristotele riconosce che la meraviglia, generatrice della filosofia che è la forma tipica della contemplazione, nacque dapprima per gli oggetti di dubbio piú immediati e legati a necessità della vita, e poi, « progredendo poco a poco », passò a problemi piú gravi e lontani (cfr. *Metaph.* I, capp. 1 e 2). Nel produrre tale estensione opera, secondo Aristotele, non solo l'ampliarsi progressivo della sfera degli interessi umani, reso possibile dalle conquiste gradualmente effettuate, ma anche lo sviluppo delle capacità ed esigenze intellettuali, che si affinano e s'approfondiscono per il loro stesso esercizio. All'aumento progressivo della cultura accumulata s'accompagna cosí un'intensificazione dell'energia intellettuale e del suo rigore critico; l'aumento quantitativo o estensivo si produce per l'accumulazione delle acquisizioni, quello intensivo o qualitativo per la crescente e piú raffinata coscienza di mancanze, difetti o errori; cosí il momento positivo e quello negativo cooperano simultaneamente nel produrre il progresso.

Il che implica una revisione critica dell'atteggiamento tradizionalistico di venerazione verso l'antico (« sommamente venerabile il sommamente antico »: *Metaph.* I, 3, 983 b). Non solo nell'esperienza individuale Aristotele riconosce con il proverbio (δευτέρων ἀμεινόνων: *Metaph.*

I, 2, 983 a, 17) che il meglio s'ottiene solamente con rinnovati tentativi, ma considera in genere il primitivo sinonimo d'incolto, e barbariche e assurde le antiche leggi; e afferma che la medicina, la ginnastica e in genere tutte le arti e le capacità umane hanno progredito rispetto a ciò che erano per i nostri padri, in quanto tutti cercano il bene, e non ciò che proviene dagli antenati (*Polit.* II, 8, 1268 b - 1269 a).

L'imperfezione originaria delle conoscenze umane, tuttavia, non dipende dagli oggetti, che si offrono sempre allo stesso modo al nostro apprendimento, bensí dal soggetto: la causa della difficoltà (spiega *Metaph.* II, 1) non sta nei fatti, ma in noi, che, all'inizio, di fronte alle cose piú chiare per natura abbiamo occhi di pipistrelli, e dobbiamo abituarci a guardare e farci capaci di vedere [1]. Il che si ottiene a poco a poco, nella successione delle generazioni, in parte per l'accumularsi graduale delle acquisizioni che, benché minime, arrivano insieme a convertirsi in qualcosa di grande; e in parte per la « occasione d'esercizio delle nostre facoltà intellettuali », che ci offrono le opinioni insufficienti o errate dei predecessori.

Cosí si produce il progresso: nelle arti, come la musica, e nelle scienze, come la filosofia o l'astronomia. Gli avanzamenti introdotti da un cultore sono condizioni dei progressi ulteriori che ottengono i suoi successori; senza Frinide non poteva esservi Timoteo e la creazione della melopea; e analogamente avviene per quelli che parlarono della verità, filosofica o scientifica (*Metaph.* II, 1, 993 b, 14 sgg.), di modo che, per esempio, senza Eudosso non poteva esservi Callippo (*Metaph.* XII, 8, 1073

[1] Per piú ampî chiarimenti rimando al mio *Veritas filia temporis in Aristotele*, in *Studi filosofici dedicati a B. Varisco*, Firenze, 1926; solamente, quello che lí dicevo nella « postilla » non corrisponde piú a quanto è affermato qui a proposito delle catastrofi periodiche.

b). Con queste osservazioni — che forse ispirarono la pagina della *Cena delle ceneri* di G. Bruno che, come esempio della maturazione progressiva del progresso umano, ripete la serie degli astronomi, aggiungendo ad Eudosso e Callippo i successori fino a Copernico — Aristotele metteva in evidenza il carattere puramente umano e naturale del progresso, che si produce per mezzo delle scoperte degli inventori, gli εὑρόντες di cui parlava Prodico e tornava a parlare Platone. Giustamente, come rileva il Bignone (*L'Aristotele perduto*, II, 462), è creazione della scuola aristotelica la letteratura storica intorno alle scoperte, con il περὶ εὑρημάτων di Teofrasto (cfr. Diog. Laert. V, 47), seguito da opere analoghe di Eraclide Pontico, Dicearco, etc. Queste investigazioni storiche effettuavano il processo di laicizzazione dei miti relativi al progresso umano, seguendo la via indicata da Prodico e dall'autore dell'ippocratico *De prisca medicina*, e convertita in programma d'interpretazione da Aristotele quando dichiara già nel *De philosophia* (secondo Aristocle e Filopono) che « per l'eccellenza delle scoperte si attribuiva alla divinità ciò che era stato escogitato dagli artefici umani ».

Ma la suggestione che (come abbiamo ricordato) Bruno tolse da Aristotele, rispetto alla formazione e allo sviluppo della tradizione scientifica, comprendeva una doppia esigenza, quella della conoscenza degli apporti anteriori e quella della loro critica. « Certe cose dobbiamo cercarle noi, altre apprenderle da chi le indagò, per vedere se ci si rivela qualcosa di piú di ciò che dissero i competenti: dobbiamo essere favorevolmente disposti verso le une e le altre, ma lasciarci convincere da ciò che è piú esatto » (*Metaph.* XII, 8, 1073 b). Secondo tale esigenza, *Metaph.* I, 3 pone la necessità di una rassegna previa delle indagini e delle opinioni dei predecessori, con il fine (spiega *De An.* I, 2) di racco-

gliere ciò che esse contengono di vero e di guardarci da ciò che hanno d'errato. Infatti questa rassegna ci offre, come chiarisce *De caelo*, I, 10, 279 b, l'impostazione dei problemi che nascono dalle tesi contrarie; e la rassegna preliminare dei problemi, necessaria all'investigazione scientifica (aggiunge *Metaph.* III, 1, 995 a), ci è offerta dalle teorie già proposte intorno all'argomento e da ciò che eventualmente queste trascurarono.

« Chi vuole raggiungere buoni risultati, deve porre bene i problemi, perché il buon esito conseguente non è che la soluzione dei problemi già posti, e non può risolverli chi non conosca il nodo »[1].

In tal modo l'esigenza socratica di riconoscere la propria ignoranza, cioè di rendersi conto dei problemi non risolti, per conquistare una conoscenza vera, si trasferisce dalla storia della conoscenza individuale a quella dello sviluppo collettivo della cultura. Questo non procede solo in linea retta, per via di aggiunte che si accumulano, ma anche dialetticamente, passando da una previa posizione concettuale alla sua negazione o critica, che si converte in impostazione di un nuovo problema, punto di partenza di una nuova conquista. Perciò Aristotele dichiara che dobbiamo gratitudine non solo ai predecessori che ci offrirono un apporto positivo, ma anche a quelli che diedero occasione d'esercizio critico al nostro pensiero (*Metaph.* II, 1, 993 b).

La posizione socratica rispetto alla confutazione degli errori risulta cosí in certo senso capovolta. Socrate, considerando il processo del pensiero individuale, legittimava il compito del confutatore, mettendo in rilievo i motivi di gratitudine che aveva verso di lui il confutato; Aristotele, che guarda allo sviluppo storico del pensiero col-

[1] Su questi punti si veda, oltre il mio scritto già citato, il cap. IV (« Aristotele ») del libro di M. Dal Pra, *La storiografia filosofica antica*, Torino, Bocca, 1950.

lettivo, legittima la funzione dei confutati e rileva i motivi di gratitudine che ha verso di loro la posterità confutatrice; vale a dire, mette in evidenza il compito storico dell'errore, il cui riconoscimento, che rappresenta il momento negativo dell'insoddisfazione intellettuale, è stimolo e impulso al momento positivo della revisione e della scoperta della verità.

Aristotele contempla, inoltre, un generarsi dei problemi l'uno dall'altro, per una connessione logica interiore che, come in una catena, determina necessariamente il passaggio dal primo anello ai successivi. Secondo i capitoli iniziali della *Metafisica*, che vogliono ricostruire lo sviluppo storico della filosofia anteriore come svolgimento di una catena, il problema delle cause si presenta anzitutto come problema della causa materiale, che obbliga i filosofi successivi a passare alla causa efficiente, la quale provoca poi, a sua volta, l'esigenza della causa finale e formale. Si afferma, pertanto, in questa pretesa di distinguere cronologicamente i tre momenti, una specie di dialettica storica, la cui conclusione sarebbe il sistema aristotelico, che avrebbe nel suo processo generato la conferma della sua necessità e verità, per un parallelismo di logica e storia. Il che preannuncia di lontano Hegel; ma, come poi in Hegel, già in Aristotele questo parallelismo minaccia di porre un termine finale alla storia, con il supporre raggiunta nel proprio sistema la conoscenza definitiva della verità.

Tuttavia, Aristotele non parla mai di un arresto automatico dello sviluppo intellettuale umano, che sarebbe in contraddizione con il carattere d'infinità riconosciuto da lui al pensiero. Tale arresto non si produce nella sua concezione per esaurimento del potere creatore dello spirito, bensí per intervento di una causa distruttrice esteriore, cioè della catastrofe fisica.

Certamente si può pensare che le allusioni a Zara-

thustra (dichiarato anteriore di seimila anni a Platone), contenute in *De philosophia* (fr. 6 Rose e Walzer) e forse in *Metaphys.* XIV, 4, 1091 b, 8, siano, come suppone lo Jaeger (*Aristotele*), vincolate con le dottrine del ritorno periodico di ogni conoscenza umana, vale a dire con il ciclo delle culture; ma ciò non significa che Aristotele consideri che tale ciclo giunga ad un termine finale per una legge intrinseca a lui stesso, che poi lo faccia rinnovare congiungendo questo termine con il principio, secondo l'esigenza formulata da Alcmeone (B 2 in Diels), che Aristotele ricorda nei suoi *Problemata* (XVII, 3, 916 a, 33).

Anzi occorre osservare che nella concezione aristotelica, se Zarathustra segnava il termine finale del ciclo anteriore, Platone invece non solo (come osserva Bignone, op. cit., II, 342) dà al nuovo ciclo una superiorità di fronte a quello concluso da Zarathustra, ma non lo chiude neppure, perché poi Aristotele, con la sua dottrina, rappresenta il superamento di quella platonica. E ciò, insieme al riconoscimento di resti della scienza del ciclo anteriore, che si salvano in miti e proverbi, e danno al nuovo ciclo un punto di partenza non coincidente con quello anteriore, ma piú avanzato, sembra sostituire la figura aperta di una spirale alla figura chiusa di un circolo che ritorni sopra se medesimo nello stesso piano; in tal modo nella stessa teoria dei cicli culturali potrebbe aprirsi un'uscita verso l'infinità del progresso nella successione infinita dei cicli.

Tuttavia questa interpretazione resta sommamente incerta. Ciò che è certo, invece, e che ci interessa in modo particolare, è che il processo storico della cultura non è per Aristotele un ciclo che si chiuda automaticamente in se stesso per necessità interiore, ma è un processo ascensionale che non avrebbe termine finale di per sé e che decade e si annulla soltanto per una causa esterna,

estranea totalmente al dinamismo intrinseco dello spirito umano. Questo dinamismo pertanto si salva negli uomini superstiti; e cosí torna a prodursi ogni volta, dopo la catastrofe naturale, un nuovo processo ascensionale della cultura, che ha la sua sorgente inesauribile nella creatività dello spirito umano.

h) *Dopo Aristotele: peripatetici (Teofrasto e Dicearco); stoici (Zenone e Posidonio); epicurei (da Epicuro a Diogene d'Enoanda; Lucrezio).*

La concezione della cultura come creazione progressiva, ciclicamente rinnovata dagli uomini dopo ogni catastrofe periodica, si mantiene nella tradizione peripatetica con Teofrasto e Dicearco. Teofrasto la presenta, secondo le linee tracciate da Aristotele, nella sua polemica con Zenone stoico, riferita da Filone in *De aeternitate mundi* (cfr. ed. Cohn); Dicearco riafferma la teoria delle catastrofi in *De destructione hominum*, e sviluppa in *Vita dell'Ellade* una storia della cultura greca concepita come un allontanamento progressivo dall'età aurea, che tuttavia è un accrescimento progressivo di capacità e interessi umani, destati dall'insoddisfazione dello stato primordiale.

Con tale concezione del progresso è connessa in Dicearco — come rilevò W. Jaeger, *Origine ed evoluzione dell'ideale filosofico della vita*, appendice all'*Aristotele* — una rivendicazione e rivalutazione della vita pratica contro l'ideale contemplativo mantenuto da Teofrasto; il che lo porta nelle sue *Vite di filosofi* a porre in rilievo specialmente le conquiste tecniche e i meriti politici e pratici dei savi come Talete, ingegnere idraulico e autore di invenzioni nautiche e astronomiche, o i pitagorici del tipo di Archita, investigatore e capo di stato. Tutto ciò, come nota Jaeger, si opponeva all'ideale aristotelico della vita contemplativa; ma (possiamo aggiungere) si ser-

viva in parte di una suggestione offerta dallo stesso Aristotele, nell'attribuire il titolo di σοφοί agli autori di ritrovati tecnici (*Metaph.* 981 b), e nel considerare tali ritrovati un prodotto della « ragione teoretica » (*Protrept.* fr. 13 Walzer). Il che era connesso con la tradizione piú antica delle concezioni greche del progresso, celebratrice delle creazioni tecniche che, per la loro utilità, si convertivano per l'opinione comune in opera d'eroi e dèi, secondo la teoria di Prodico e del *De prisca medicina*, che si ripercuote tanto in Platone (*Leggi*, 677 d) quanto in Aristotele (*De philosophia*, relazione di Filopono).

Questa esaltazione delle creazioni della tecnica come effetti e cause, al tempo stesso, della sapienza (σοφία), segna poi la via alla concezione del progresso di Posidonio, contro la quale reagisce Seneca, *Epist.* 90.

Ma la considerazione del progresso come prodotto inevitabile del potere creatore dello spirito umano, entrava nella scuola stoica dal primo momento con il suo fondatore Zenone, il quale, nella sua polemica contro la dottrina aristotelica dell'eternità del mondo, conservata da Filone (*De aetern. mundi*, 23 sgg.; cfr. *Stoic. veter. fragm.* I, 106) si appoggiava anche sull'argomento del progresso per dimostrare che il mondo non poteva avere l'antichità dell'eterno, ma solo la gioventú di ciò che è nato da poco.

« Se il mondo fosse eterno, sarebbero eterni anche gli animali e specialmente il genere umano ». L'uomo invece deve « essere d'origine tardiva », posto che « è necessario che con gli uomini siano nate le arti », tanto perché sono prodotto intrinseco della « natura razionale », quanto perché la vita umana « non è possibile senza le arti », di modo che per la sua origine non dobbiamo tener conto delle « celebrate invenzioni attribuite agli dèi ».

Qui il testo filoniano arrivato a noi ha una lacuna che può tuttavia esser riempita in base alla risposta di Teofrasto. Zenone, dunque, doveva continuare con il dire in primo luogo che le tradizioni « conservate dai poeti » mostrano che la civiltà è recente, e che tali devono essere pertanto l'uomo e il mondo; e in secondo luogo che le arti, come prodotto necessario della natura umana e delle necessità della vita, hanno in queste stesse cause la fonte dei loro progressi, di modo che, se esistessero *ab aeterno*, dovrebbero aver raggiunto un grado di perfezione immensamente superiore all'attuale. Le imperfezioni e le deficienze persistenti nelle arti e nelle scienze contemporanee erano, dunque, per Zenone, prove dell'età giovanile della cultura, e perciò anche dell'umanità e del mondo; il che implica evidentemente un riconoscimento del progresso umano come fatto indiscutibile; che inoltre Zenone, e dietro lui Cleante nelle sue opere *Intorno ai giganti* e *Archeologia*, tentavano di ricostruire nel suo processo storico, cercando nei miti e nelle tradizioni poetiche l'indicazione dei mezzi e delle vie attraverso cui « l'uomo riuscí.... a passare dallo stato ferino ad una civiltà sempre piú avanzata » (cfr. Festa, *I frammenti degli stoici antichi*, II, p. 146).

Vero è che la teoria del progresso si trova nello stoicismo in conflitto con le esigenze d'austerità e semplicità di vita conforme alla natura, ereditate dal cinismo; né sembra facile conciliarla con l'idea di un'età aurea primordiale che il Pearson crede documentata in Zenone dal frammento che nella sua edizione porta il n. 80[1]. Questo frammento dice che « nel rinnovamento del mondo, i primi uomini nascono dalla terra per azione

---

[1] *The Fragm. of Zeno and Cleanthes*, 80 = n.° 124 dell'ed. von Arnim, *Stoic. veter. fragm.*, I; cfr. N. Festa, *L'uomo e l'universo nella dottr. di Zenone Cizio*, in *L'Arcadia*, Roma, 1928.

del fuoco divino, cioè della provvidenza di Dio »[1]; per cui (interpreta il Pearson), essendo prodotti direttamente dalla divinità, dovevano, secondo Zenone, essere piú perfetti che i loro discendenti. Tuttavia, anche nel caso che si ammettesse tale affermazione di superiorità originaria, la si dovrebbe interpretare come superiorità morale — come quella dell'epoca patriarcale delle *Leggi* platoniche, retta dal costume e dall'amicizia; e probabilmente quella dell'età aurea di Dicearco — e non come superiorità intellettuale o culturale, che sarebbe, invece, un prodotto del tempo e del progresso. Queste considerazioni s'applicano anche a Posidonio[2], lo stoico, che diede piú ampio sviluppo alla teoria del progresso, e tuttavia ammise anche un'età aurea primordiale in cui (riferisce

---

[1] La nascita degli uomini dalla terra, ammessa già da Aristotele, è affermata anche dagli epicurei (cfr. Diogene d'Enoanda, framm. IX), ma in stato ancora embrionale e per cause fisiche, non per la provvidenza di Dio.

[2] Cfr. su Posidonio: REINHARDT, *Posidonios*, München, 1921 e *Kosmos u. Sympathie, Neue Unters. üb. Posid.*, München, 1926; W. JAEGER, *Nemesios von Emesa*, Berlin, 1914; M. POHLENZ, *Die Stoa*, cit.; A. GRILLI, *La posiz. di Aristot., Epic. e Posid. nei confr. della storia della civiltà*, in *Rendiconti Istit. lomb.*, 1953. Confrontando la storia dell'umanità e della civiltà di Posidonio con quella di Aristotele e di Epicuro, Grilli esprime l'opinione che quella sia « concepita con un'unità forse superiore alle due altre, perché al di sopra delle polemiche attinge liberamente alle concezioni precedenti e le unifica con una personalità potente » (p. 31). Oltre la fonte principale (SENECA, *Epist.* 90) per la nostra conoscenza di questa parte del pensiero di Posidonio, può essere utile ricordarne con Grilli altre, come Cicerone (cfr. DÜMMLER, *Akademica*, 1889, p. 233 sgg.; RUDBERG, *Forsch. zu Poseid.*, Uppsala, 1918, p. 54 e *passim*), Vitruvio (cfr. POPPE, *Vitruvs Quellen im zweiten Buche De Architect.*, Kiel, 1909, p. 6 sgg.), Dione Cristostomo (cfr. BINDER, *Dio Chrys. u. Posid.*, Tübingen, 1905), Massimo Tirio (cfr. HEINEMANN, *Poseidonios metaph. Schriften*, 1921, pp. 99 sg. e 128 sg.). Inoltre merita d'esser ricordato, con Grilli, BLANKERT, *Seneca over natuur en cultuur en Posidonius als zyn bron*, Amsterdam, 1940. Grilli segnala opportunamente, accanto alle suggestioni provenienti da Democrito, quelle che Posidonio trae da Aristotele rispetto alla funzione attribuita ai *sapientes* nella creazione e nel progresso non solo delle conoscenze, ma anche delle arti.

Seneca) i primi uomini nati dalla terra, naturalmente miserabili, ma moralmente « incorrupti », obbedivano alla natura, lasciando il governo nelle mani dei « meliores » o « sapientes », senza aver bisogno di legislazioni, la cui introduzione si rese necessaria solo dopo che s'era infiltrata la corruzione morale. Le leggi allora furono introdotte da « sapientes », come Solone, Licurgo, Zaleuco, Caronda, Pitagora (cfr. Seneca, *Epist.* 90); ma la sapienza e la filosofia, secondo Posidonio, crearono anche tutte le arti e la cultura.

E qui è dove Seneca s'oppone a Posidonio, respingendo l'idea che alla filosofia appartengano invenzioni di uso quotidiano nella vita, come l'edificazione di case che sostituisce la protezione naturale e primordiale delle grotte e dei tronchi vuoti degli alberi, l'invenzione della chiave e della spranga, gli ornamenti di marmo ed oro dei palazzi, e tutte le creazioni degli architetti. Posidonio chiama *sapientes* gli scopritori della fusione dei metalli di ferro e bronzo e gli inventori del martello e delle tenaglie; esalta Dedalo; si diffonde nella descrizione dei processi dell'arte tessile, dichiarando la loro invenzione opera dei « sapientes »; poi passa all'agricoltura, e parlando facondamente dell'aratro, della seminagione e della potatura « hoc quoque opus ait esse sapientium »; poi parla della macinazione, della panificazione e della cottura del pane, inventate per imitazione dei processi naturali della masticazione e della digestione, e che portarono a poco a poco all'invenzione del forno; parla della costruzione di navi, dell'invenzione tanto delle vele per utilizzare l'impeto dei venti quanto del timone per dirigere il corso della navigazione ad imitazione di quello che fanno i pesci con la coda. « Tutte queste cose (dice) le inventò qualche savio, ma quelle di minore importanza, che non meritavano d'esser trattate da lui, le lasciò alle cure di esecutori piú vili ».

A tutto ciò Seneca obietta che tali invenzioni non sono opera di savi, ma degli operai che si dedicano a quei mestieri e che, come possiamo constatare, inventano sempre nuove cose: vetri riflettori, tubi interni nelle pareti per riscaldamento, tachigrafia, etc. Sono vili schiavi, dice Seneca; la sapienza ha un posto piú alto (*sapientia altius sedet*), e non è maestra delle mani, ma degli spiriti; vale a dire, è attività contemplativa ed etica, non pratica e tecnica. In altre parole, Seneca rimprovera a Posidonio d'aver identificato l'*homo faber* con l'*homo sapiens*, che egli vuole mantenere distinti e separati. Posidonio attribuisce al savio Anacarsi l'invenzione della ruota del vasaio; a Democrito quella della costruzione di archi e volte; il che Seneca dichiara falso, aggiungendo però che anche se fosse vero, come sono vere le scoperte chimiche di Democrito relative all'avorio e agli smeraldi, sempre sono scoperte che un savio fa in quanto uomo, non in quanto savio. Da questa polemica si deduce che Posidonio nella sua teoria del progresso volle esaltare il potere creatore dello spirito umano, riconoscendo un *homo sapiens* in ciascun *homo faber* inventore; per cui accettò le tradizioni, raccolte dai poeti tragici e da Prodico e Platone, che cercavano di personificare in savi celebri gli inventori di progressi tecnici. Certamente, nel considerare *savi* tutti questi inventori, Posidonio rinnovava un punto di vista che abbiamo visto espresso anche da Aristotele; ma lo accentuava fino al punto d'attribuire alla filosofia il merito delle scoperte tecniche; il che significa unificare le due esigenze, pratica e contemplativa, nel processo di formazione storica della cultura.

Poi, certamente, separava le due esigenze alla fine del processo quando, di fronte alla decadenza morale dell'umanità, faceva disinteressarsi i savi dei progressi tecnici, per dedicarsi alla pura θεωρία e richiamare gli uomini corrotti alla virtú. Cosí, durante lo sviluppo storico della

cultura, raffigurava un ideale del savio orientato verso esigenze pratiche, secondo la concezione che aveva fatto prevalere Dicearco; e poi tornava all'ideale contemplativo, mostrando di aver subíto il doppio influsso, di Dicearco e del platonismo, combinato con lo stoicismo.

In tutti i modi la sua preoccupazione di vincolare il progresso tecnico con la sapienza, dimostrava in lui — oltre ad una concezione della sapienza come « artefice concreta di benessere umano » (cfr. Dal Pra, *La storiografia filosofica antica*, p. 164) — anche una concezione della cultura come produzione del potere creativo dello spirito. Produzione progressiva, il cui carattere graduale e continuo Posidonio cercava di mostrare, non solo considerando la civiltà romana come una continuazione di quella etrusca e di quella greca, che si serve delle conquiste realizzate dai suoi predecessori — il che, nota Dal Pra, op. cit., p. 165, vuol dire l'intuizione di una continuità dinamica nella storia dell'umanità — ma forse anche per mezzo di una minuziosa ricostruzione storica della serie dei progressi tecnici che costituiscono i momenti successivi dello sviluppo; se dobbiamo interpretare in tal senso l'allusione di Seneca alla discussione del problema, se fosse anteriore l'invenzione del martello o quella delle tanaglie. Il che mostra, in ogni caso, che Posidonio sentí i problemi della cultura particolarmente nel loro aspetto storico.

Su tale coscienza del problema poteva senza dubbio aver influito — oltre gli antecedenti già ricordati — anche l'ampio sviluppo dato alla teoria del progresso, prima di Posidonio, dall'epicureismo [1].

---

[1] Cfr. sul tema: J. M. Guyau, *La morale d'Épicure*, livre III, ch. III, Paris, 1886; C. Giussani, *Studî lucreziani* nella sua ed. del *De rerum natura*, vol. I; L. Robin, *Sur la conception épicurienne du progrès*, in *Revue de métaph. et de morale*, 1916; E. Bi-

Un rapido abbozzo della teoria epicurea del progresso, con riferimento particolare all'origine del linguaggio, ci resta in un passo dell'*Epist. ad Herod.* (§§ 73-76), dove Epicuro stabilisce un parallelo tra la storia dei cosmi e quella delle culture umane. Per eliminare interpretazioni errate occorre metter in evidenza tale parallelismo, che mette ciascuna delle due storie in rapporto con l'infinito (spaziale per i cosmi, temporale per le culture) — per segnalare la possibilità di varietà infinita nell'una o nell'altra sfera. In primo luogo, Epicuro vuole mostrare che dall'infinito (ἐκ τοῦ ἀπείρου) universale può nascere un'infinita varietà di mondi, maggiori e minori (μείζονες - ἐλάττονες), di formazione e dissoluzione piú rapida e piú lenta (θᾶττον - βραδύτερον), di forme diverse, con e senza vita vegetale e animale, etc.; vale a dire, vuole escludere una necessità fatale, che obblighi la natura a realizzare un processo sempre e dovunque uguale (§§ 73-74).

Poi vuole mostrare una varietà analoga nella storia degli uomini e nella formazione delle loro culture, le quali obbediscono certo ad un determinismo causale, ma molto vario, e combinato con l'azione variabile dell'intelligenza e dell'esperienza. Dicono, infatti, i §§ 75-76: « [75] Occorre supporre che anche la natura [umana] molte e diverse cose apprendesse dagli stessi avvenimenti, e subisse la loro azione costrittiva; ma poi il ragionamento perfezionò ciò che era stato indicato dalla natura e gli aggiunse scoperte, ora piú rapidamente ora piú lentamente (θᾶττον - βραδύτερον), e in certi periodi e tempi dai ritagli dell'infinito (ἀπὸ τῶν ἀπὸ τοῦ ἀπείρου),

---

GNONE, *L'Aristotele perduto*, vol. II, specialmente il cap. X; GREGORY VLASTOS, in *Amer. Journ. of Philol.*, 1946, p. 51 sgg.; I. LANA, *Le dottrine di Protagora e Democrito intorno all'origine dello Stato*, in *Rendic. Accad. Lincei*, Roma, 1950 (per quanto concerne Lucrezio); ALB. GRILLI, *La posiz. di Arist., Epic. e Posid.*, cit.

[scoperte maggiori: μείζους], e in certi altri anche minori (ἐλάττους)[1].

« Per cui neppure i nomi [delle cose] nascono da una convenzione fin dall'inizio, ma per natura gli stessi uomini, secondo la propria stirpe particolare, nel subire impressioni e ricevere percezioni particolari, emettevano in modo particolare l'aria, conformata dalle impressioni e dalle percezioni di ciascuno, a seconda di quale fosse anche la differenza delle stirpi derivante dai luoghi.

« [76] Poscia, di comune accordo, secondo le stirpi particolari, si stabilirono le espressioni proprie, per rendere meno ambigue le manifestazioni reciproche e piú idonee a indicare [le cose] rapidamente. E quelli che avevano esperimentato alcuni fatti non conosciuti dagli altri, nell'introdurli li annunciavano con qualche voce, a

[1] Il testo dei codici si presenta indiscutibilmente alterato in queste righe: καὶ ἐν μέν τισι περιόδοις καὶ χρόνοις ἀπὸ τῶν ἀπὸ τοῦ ἀπείρου ἐν δέ τισι κατ' ἐλάττους. USENER (*Epicurea*, p. 27) riconobbe che doveva esservi una lacuna e altri errori; espunse le parole ἀπὸ τῶν ἀπὸ τοῦ ἀπείρου, considerandole una glossa, che inoltre correggeva in ἀποτομὴν ἀπὸ τοῦ ἀπείρου; propose di colmare la lacuna con μείζους λαμβάνων ἐπιδόσεις (accettando aggiunte maggiori); e corresse κατ'ἐλάττους in καὶ ἐλάττους. BIGNONE (*Epicuro*, p. 106 sg.) accettò quest'ultima correzione, ma non le precedenti; e rimandando alla XIII delle *Massime capitali* che parla del timore umano degli dèi, della morte e di ciò che avviene nell'infinito, propose di colmare la lacuna nel modo seguente: « in certi periodi e tempi *trovò maggiori mezzi per liberarci dai timori che incombono su di noi dall'infinito circostante*, in altri minori ». Tuttavia pare ingiustificata in questo punto la menzione del timore dell'infinito che inoltre per Epicuro è molto secondaria in confronto al timore degli dèi e della morte. Invece il parallelismo con i paragrafi precedenti, che parlano della formazione ora piú rapida ora piú lenta, di mondi ora maggiori ora minori *che si distaccano dall'infinito*, fa supporre che Epicuro applicasse alle scoperte analoga considerazione. Nel § 73 sono i mondi che nascono dall'infinito spaziale, secondo la tradizione dell'atomismo (cfr. Leucippo in DIOG. LAERT. IX, 31: κατὰ ἀποτομὴν ἐκ τοῦ ἀπείρου); nel 75 sono i periodi di tempi delle scoperte, che sono ritagliati dall'infinito temporale (ἀπὸ τοῦ ἀπείρου). Pertanto mi sembra di dover mantenere nel testo le parole espunte dall'Usener, ma di accettare le sue proposte, di colmare la lacuna con parole che significhino « scoperte maggiori », e di correggere κατ' ἐλάττους in καὶ ἐλάττους.

volte costretti istintivamente ad emetterla, a volte scegliendola per ragionamento, secondo le espressioni solitamente usate per fatti simili ».

Questo abbozzo — che vuole spiegare naturalisticamente la formazione della cultura, escludendo le interpretazioni mitologiche di interventi divini, ed escludendo anche, per il linguaggio, una creazione artificiale o di convenzione, come ammettevano gli eleati, Democrito e Aristotele — doveva avere piú ampi sviluppi in altri scritti di Epicuro, come dimostrano gli svolgimenti che troviamo in Lucrezio e Diogene di Enoanda [1].

Cominciamo da questo secondo, benché sia posteriore di piú di due secoli al primo, giacché la sua dipendenza diretta da Epicuro (e indipendenza da Lucrezio) è fuori di discussione. I frammenti X e XI dell'iscrizione di Enoanda [2] assomigliano all'abbozzo citato di Epicuro, anche nel dare piú ampio sviluppo al problema del linguaggio che a quello di altre creazioni culturali (che, tuttavia, potevano essere trattate in qualcuna delle parti perdute dell'iscrizione). Per il linguaggio Diogene parte dai primi uomini nati dalla terra, e ripudia tanto il ricorso mitologico ad Hermes, quanto l'ipotesi di alcuni filosofi intorno ad una creazione per via di convenzione e di insegnamento, dichiarando impossibile e ridicolo il pensare ad un inventore che raccolga un numero infinito di parole prima che esistano le lettere scritte e i suoni corrispondenti, e poi le insegni a tutto il mondo come un pedagogo, definendo ogni cosa e spiegando perché una deve chiamarsi « pietra », un'altra « legno »,

---

[1] In questa opinione coincide anche A. Grilli (*La posiz. di Arist., Epic. e Posid.* cit.; cfr. p. 3), il quale ricorda (p. 11), oltre Lucrezio e Diogene d'Enoanda, anche il parallelismo con Demetrio Lacone, *Pap. Hercul.* 1012, col. XLV, 9-12 De Falco.

[2] Cfr. A. Grilli, *I frammenti dell'epicureo Diogene di Enoanda* (trad. con introd. e comm.) in *Studi di filos. greca*, Bari, Laterza, 1950.

un'altra « uomo ». A tutto ciò l'iscrizione oppone l'idea di una formazione naturale del linguaggio, che evidentemente può solo avvenire a poco a poco e progressivamente.

E tali, prima ancora del linguaggio, sono dichiarate le creazioni di tutte le arti, la cui presentazione doveva esser preceduta dalla descrizione dello stato primordiale dell'umanità, « nata dalla terra, e ancora in istato embrionale » (fr. IX); descrizione che giustamente il Grilli (op. cit.) suppone analoga a quella di Diodoro Siculo e Lucrezio. Continua poi Diogene: « Nel progresso del tempo, per sfuggire alle intemperie, arrivarono a pensare a coprirsi », dapprima mediante foglie o erbe o pelli di animali scorticati, poi mediante vestimenti, « ma non ancora tessuti, bensí forse di lana compressa o in qualunque altro modo. Ma con il trascorrere del tempo, arrivarono questi uomini o quelli che vissero dopo di loro a pensare al telaio. Pertanto per nessuna delle arti, come neppure per questa, si deve ricorrere ad Atena o a qualsiasi altro degli dèi; bensí furono le necessità e le esperienze che, con il trascorrere del tempo, le crearono tutte ».

In questa teoria di una formazione storica (naturale e umana) delle arti, per gli stimoli dei bisogni e dell'esperienza, la coincidenza tra Diogene e Lucrezio e Diodoro Siculo dimostra: 1) che l'epicureismo si servì a questo riguardo dei suggerimenti di Democrito; 2) che gli sviluppi piú ampî che troviamo in Lucrezio dovettero, per lo meno in ciò che appare anche nell'iscrizione di Enoanda, procedere dallo stesso Epicuro. Tuttavia questa seconda conclusione deve essere ampliata dopo la dimostrazione offerta da Bignone (*L'Aristotele perduto*, II, p. 461 sgg.) di come Lucrezio si mantiene aderente ad Epicuro anche nel libro V. Non si può piú mantenere l'opinione espressa da Guyau (op. cit., p. 168), primo

nel porre adeguatamente in rilievo la teoria del progresso esposta nella seconda metà del V libro del *De rerum natura*: « Lucrezio rese un gran servizio all'idea di progresso, cercando *per la prima volta* di opporre alla leggenda una specie di abbozzo storico, costruito mediante una serie di deduzioni ».

Non solo il tentativo di Lucrezio ebbe antecedenti in scrittori precedenti all'epicureismo (che sono a volte i suoi diretti precursori, come Democrito), ma lo stesso Lucrezio dichiara esplicitamente (come rilevò il Bignone) che egli non fa altro che tradurre nella sua lingua la *physiologia* epicurea — dandole per altro senza dubbio una forma e una bellezza poetiche che erano totalmente estranee allo stile del maestro. Si vedano i versi 336 sg. del Libro V:

> et hanc primus cum primis ipse repertus
> nunc ego sum in patrias qui possim *vertere* voces.

Inoltre tutto il passo dal verso 324 in avanti è una polemica contro la teoria aristotelica dell'eternità del mondo; polemica analoga a quella di Zenone che provocò la risposta di Teofrasto; il che ci rimanda all'epoca in cui fiorivano le polemiche contro il *De philosophia* aristotelico, cioè l'età di Zenone, Teofrasto ed Epicuro. E gli argomenti allegati per dimostrare la nascita recente del nostro mondo, non solo coincidono in parte con quelli di Zenone (come l'osservazione che i poeti con i loro racconti non sanno retrocedere piú oltre della guerra tebana e della distruzione di Troia), ma nel parlare di arti che solo *ora* si affinano e s'accrescono, citano invenzioni contemporanee ad Epicuro, vale a dire: *a*) i perfezionamenti della navigazione, che sono quelli introdotti dagli ingegneri navali di Alessandro Magno; e sono dichiarati aggiunti *ora* (*nunc*); *b*) i perfezionamenti della musica, che — siano, come vuole Bignone, quelli della

melopea di Filosseno e di Timoteo, lodati da Aristotele, o siano invece quelli degli organi idraulici di Ctesibio e Aristosseno, secondo l'interpretazione corrente — sono sempre dell'epoca di Epicuro, e sono dichiarati introdotti *in questo momento* (*modo*); *c*) la creazione della *physiologia* epicurea, scoperta *poco fa* (*nuper*).

Tutto ciò risulta perfettamente esatto per l'epoca di Epicuro, trattandosi di innovazioni introdotte in quel tempo, ma risulterebbe strano in uno scrittore posteriore di piú di due secoli e mezzo, se non si considerasse che egli stesso si dichiara *traduttore* anziché teorizzatore originale [1]. Una conferma molto importante della tesi del Bignone ha offerto piú recentemente Alb. Grilli, nel citato studio su *La posiz. di Aristot., Epicuro e Posidonio*, etc., documentando (pp. 21-30) la corrispondenza tra versi e passi del V libro di Lucrezio e qualcuna delle *Massime capitali* di Epicuro, che risultano cosí estratte dalla piú ampia esposizione del processo genetico della civiltà umana, che Epicuro opponeva alla ricostruzione aristotelica. Pertanto sembra legittimo attribuire allo stesso Epicuro tutto lo sviluppo della storia della civiltà presentato dal V libro del *De rerum natura*, che documenta un'utilizzazione congiunta di suggerimenti provenienti da Democrito e da Protagora (come dimostra I. Lana, op. cit.) e di altri che vengono da Aristotele e da altri teorizzatori antecedenti della creazione umana della cultura [2]. Come fa notare il Grilli, i gradi successivi dello sviluppo in Epicuro

---

[1] Un documento di traduzione fedele di testi epicurei segnalava già GUYAU (op. cit., 161 n.) nei versi 1017 sg. « amicitiam jungere.... interea nec laedere nec violari ».

[2] Qualche suggerimento di Posidonio, che il LANA (op. cit., p. 195 n.) sembra incline a riconoscere in Lucrezio, dev'essere interpretato inversamente, come suggerimento che Posidonio poteva aver ricevuto da Epicuro, oltre che da Democrito e da Moschione.

coincidono con i cinque gradi distinti da Aristotele, secondo la testimonianza di Filopono; Epicuro inverte solo la posizione rispettiva del 4° e 5° grado aristotelico, e aggiunge un'altra fase in piú, corrispondente alla creazione del linguaggio (cfr. Grilli, pp. 10-11). Naturalmente, come avverte lo stesso Grilli, Epicuro non vede in tutto il processo di sviluppo un progresso, ma un allontanamento dalla natura.

L'idea che ispira tutta la ricostruzione storica epicurea è (come abbiamo visto in Diogene d'Enoanda) il ripudio delle spiegazioni mitologiche, che interpretano come rivelazioni di dèi le invenzioni delle arti e i progressi umani; vien loro sostituita la spiegazione naturalistica, che le riconosce come creazioni dell'uomo, stimolato dalla necessità e orientato dall'esperienza nell'uso della sua intelligenza e capacità inventiva. Il V libro di Lucrezio, come l'iscrizione di Enoanda, svolge lo schema sintetico dell'*Epist. ad Herodotum*: mostrare il carattere naturale ed escludere ogni intervento divino, tanto nella formazione ed evoluzione dei mondi (vv. 55-921), quanto in quelle della civiltà umana (922-1455).

Il punto di partenza dell'umanità fu lo stato di natura totalmente selvaggio e ferino (« more ferarum », v. 929): l'uomo primordiale era piú forte, ma era privo d'ogni strumento ed uso di vesti; viveva di vegetali e frutta, spegneva la sete a sorgenti e fiumi, fuggiva dalle fiere piú forti, ma assaliva con pietre e bastoni le meno pericolose; di notte dormiva sulla terra, tra foglie e rami. Non appare chiaro in Lucrezio se la riunione in gruppi o orde (pure « more ferarum ») appartenga allo stesso momento primordiale, ovvero, come in Democrito, a un secondo momento originato dalla necessità di resistere agli assalti delle fiere); e neppure se l'uso di rifugiarsi nelle tane e nei boschi e di conservare provviste appartenga (come suppone Lana) ad un terzo momento.

Sembra piuttosto che tutta la prima fase sia dominata dalla « penuria cibi », e che l'esistenza primordiale comprenda tanto l'uso delle caverne quanto un certo grado di raggruppamenti, benché non stabili, ma senza leggi né preoccupazione di interessi collettivi:

> nec commune bonum poterant spectare, neque ullis
> moribus inter se scibant nec legibus uti
>
> (v. 955 sg.);

e ciascuno s'impadroniva per se stesso della preda che la sorte gli offriva. Una trasformazione decisiva si produce con l'introduzione di tre invenzioni: *a*) la costruzione di capanne, che, nonostante la mancanza di spiegazioni in Lucrezio, possiamo supporre attribuita da Epicuro, come già da Democrito, ad un'imitazione degli uccelli costruttori di nidi; *b*) l'uso di indumenti, costituiti da pelli d'animali scorticati (la confezione di veri vestiti è molto piú tardiva); *c*) la scoperta del fuoco, la cui accensione l'uomo apprende dalla combustione naturale prodotta nelle selve dal fulmine o dalla confricazione di rami dovuta a venti turbinosi.

Da queste tre invenzioni nascono la costituzione della famiglia, la mitigazione dei costumi, l'uso di cuocere le vivande, il riconoscimento dei figli e gli affetti familiari, l'associazione di famiglie, l'amicizia e la convenzione di astenersi da offese reciproche (*nec laedere nec violari*) e di proteggere reciprocamente donne e bambini: convenzione che deve supporsi osservata spontaneamente dalla maggioranza, dato che diversamente il genere umano sarebbe già distrutto. Questi progressi precedono la creazione del linguaggio articolato; gli uomini si intendono tra loro da prima per mezzo di voci inarticolate come quelle degli animali, e di gesti spontanei come quelli dei fanciulli; tuttavia, in seguito, a poco

a poco, la « utilitas » va creando i nomi delle cose, ma non per opera di un individuo che si faccia maestro agli altri — concezione messa in ridicolo da Epicuro, come vedemmo già in Diogene d'Enoanda — bensí per una capacità connaturale a tutti gli uomini.

Sono progressi dovuti alla stessa natura umana, meglio dotata di quella animale, che permette all'uomo di osservare ciò che fanno gli animali (esempio, gli uccelli costruttori di nidi) o i fattori naturali (il fulmine o il vento che metton fuoco al bosco; o il sole che fa maturare i frutti), per poi riprodurlo adattandolo alle proprie necessità, con la costruzione di case, l'uso del fuoco e la cottura delle vivande. In questa facoltà d'imitazione e di adattamento riflessiva di ciò che si è osservato si manifesta primordialmente il potere creatore dello spirito umano, che si sovrappone alla natura.

« Cosí, giorno per giorno maggiormente, mediante nuove invenzioni e il fuoco, dimostravano di mutare il regime e la vita precedente, questi uomini i quali emergevano per il loro ingegno [sugli animali] e avevano vigore spirituale » [1].

Allo stesso modo la scoperta dei metalli e della possibilità di forgiarli e di utilizzarli proviene dalle capacità d'osservazione e di riflessione, di imitazione e di adattamento che caratterizzano gli uomini. Grandi incendi di boschi, spontanei o provocati, producono sulle montagne fusioni di metalli di miniere superficiali; e siccome il metallo fuso cola bollendo e risplendendo, e prende la forma della cavità dove si ferma, sorge nella mente degli uomini, affascinati dal suo luccichío,

---

[1] L'eccellere può intendersi attribuito qui o a tutto il genere umano sugli animali, o ad alcuni individui sugli altri. Questi individui sarebbero poi quelli che si convertono in re e dominatori. Tuttavia mi sembra preferibile interpretare qui l'intelligenza come caratteristica comune del genere umano.

l'idea di poterlo forgiare mediante il calore in qualsiasi forma:

> tum penetrabat eos posse haec liquefacta calore
> quamlibet in formam et faciem decurrere rerum
> (v. 1260 sg.).

Tum penetrabat: il lampo dell'ispirazione creatrice brilla nell'intelligenza umana; e cosí si crea l'arte della metallurgia con tutte le sue applicazioni nella fabbricazione di armi, di strumenti per tagliare alberi, segare, piallare, etc.

Analogo lampo ispiratore genera l'agricoltura, che nasce dall'osservazione del germogliare spontaneo di ghiande e semi caduti naturalmente a terra: di lí l'uomo trae il suggerimento della semina artificiale. Ma anche le belle arti nascono da suggerimenti di fatti naturali, come la musica che, come insegnava già Democrito, proviene dai tentativi di imitare il canto degli uccelli per mezzo della costruzione di flauti (v. 1377 sgg.).

Ma tutte le invenzioni hanno nell'uomo una sorgente inesausta nella sua caratteristica insoddisfazione costante e insaziabile. « Poiché ciò che abbiamo a portata di mano, se non conoscemmo prima qualcosa di meglio, ci piace e sembra aver valore dapprima; ma poi un'altra cosa migliore fa ripudiare quelle scoperte, e cambia la considerazione verso ogni cosa anteriore » (v. 1410 sgg.). Cosí si passa ad odiare e disprezzare l'alimento primordiale di ghiande, i letti d'erba, le coperture di pelli, inventandosi altri alimenti, altri letti, altre vesti, la cui creazione è permessa dall'introduzione del fuoco e della metallurgia, da cui nascono la filatura e poi la tessitura. Tutto questo (dice Lucrezio) « a causa di invenzioni degli uomini, che assai piú delle donne emergono nelle arti e nella capacità industriosa »:

> nam longe praestat in arte
> et sollertius est multo genus omne virile
> (v. 1353 sg.).

Di fronte alla costante insoddisfazione umana che stimola lo spirito inventivo e il progresso, l'atteggiamento degli epicurei si trova diviso tra due impulsi contrarî: da un lato l'ammirazione per l'energia creatrice dello spirito e i risultati che produce; dall'altro la condanna della moltiplicazione dei desiderî, contraria alla limitazione che Epicuro predicava come condizione di felicità.

« Il genere umano s'affatica senza posa e inutilmente sempre, e consuma il tempo in vane preoccupazioni » (1428 sg.), perché non vuole conoscere un limite alle sue aspirazioni. E di lí derivano due conseguenze antitetiche: da un lato l'elevazione graduale e progressiva della vita; dall'altro le contese e le guerre tra gli uomini.

> Idque minutatim vitam provexit in altum,
> et belli magnos commovit funditus aestus.
> (v. 1432 sg.).

Ma è evidente che sull'aspetto negativo, dell'agitazione e dell'incendio di fuochi di guerra, predomina nell'animo del poeta la coscienza del valore positivo dell'elevazione della vita: « vitam provexit in altum ». E perciò nella conclusione del V libro l'ammirazione entusiastica prevale sull'esigenza epicurea dell'*ataraxía*, e ispira un vero inno alla creatività dello spirito umano, generatore della cultura.

« Navigazione e agricoltura, architettura, legislazione, costruzione di armi, strade, vestiti e altri simili ritrovati, che sono premî della vita, e anche tutti i soavi ornamenti della vita, la poesia, la pittura, la scultura, tutti fin dai loro fondamenti li insegnarono a poco a poco (*paulatim*) la necessità (*usus*) e al tempo stesso l'esperienza della mente insonne (*impigrae mentis*) agli uomini che progredivano a passo a passo (*pedetentim*). In tal modo il tempo a poco a poco porta in mezzo agli uomini

ogni nuova scoperta, e la ragione l'innalza nella regione della luce; poiché essi, mediante l'energia del loro spirito (*corde*), videro risplendere per mezzo delle arti le loro creazioni derivanti l'una dall'altra, fino a che giunsero alla vetta piú alta » (vv. 1446-1455).

Il tono poetico di questa esaltazione appartiene forse a Lucrezio anziché ad Epicuro; ma epicurea senza dubbio è l'indicazione dei fattori del progresso: la necessità (*usus*) e l'esperienza, che per l'attività insonne della mente umana, a poco a poco (*paulatim*) e gradualmente (*pedetentim*) nel trascorrere del tempo (*aetas*) portano alla luce ogni creazione, prendendo da ciascuna impulsi e suggerimenti per altre (*aliud ab alio*); la ragione e l'energia spirituale poi innalzano nella pienezza della luce tutte le nuove invenzioni, e in tal modo l'umanità arriva alle vette piú alte della cultura.

i) *Echi a Roma dopo Lucrezio: Cicerone, Virgilio, Orazio e Vitruvio.*

L'attrattiva della bellezza poetica, con cui Lucrezio adornò la sua esposizione della teoria epicurea del progresso, dovette intensificare il potere suggestivo di questa sulla mente dei Romani. Cooperavano, nell'orientare gli spiriti a Roma verso la visione ottimistica del progresso, altri influssi provenienti dalla Grecia, come quelli di Aristotele, Panezio e Posidonio, che devono riconoscersi nella celebrazione ciceroniana del divino potere creatore dell'intelligenza umana; mentre l'influsso democriteo si ripercuoteva in Diodoro Siculo attraverso Ecateo di Abdera, e quello epicureo agiva non solo sul grande poema di Lucrezio, ma anche (attraverso questo) sul pensiero degli altri due maggiori poeti dell'epoca, Virgilio e Orazio, e del grande tecnico dell'architettura, Vitruvio.

Certo nella Roma imperiale ci si mostrano due orientamenti opposti: quello ottimistico, assertore ed esaltatore del potere creatore dello spirito umano e del progresso, e quello pessimistico, ispirato all'idea di una inferiorità naturale dell'uomo rispetto agli animali, ovvero di una sua caduta dalla perfezione e felicità primordiali della mistica età saturnia alle miserie, alle fatiche e ai conflitti dell'epoca storica. Queste voci tetre risuonano nella poesia di Ovidio e nella prosa di Plinio, come già anteriormente in quella di Sallustio (*Catilina*).

Indubbiamente Ovidio, in *Metamorph.* I, 76 sgg., per probabile influsso di Cicerone (*De natura deorum*, II, 56 sgg.), esalta la nascita dell'uomo (« natus est homo »), come dell'animale piú savio e di maggior capacità mentale tra tutti, dominatore della natura, di figura simile a quella degli dèi, l'unico che per la sua posizione eretta possa contemplare il cielo; ma limita l'epoca beata dell'umanità all'età aurea, quando non ancora l'uomo aveva scoperto i metalli, né inventato la navigazione, né le armi, né le fortificazioni, e neppure l'aratro e tutte le altre creazioni tecniche che sono (a parere d'Ovidio) fonti di pene e di danni per il loro inventore. La creatività della mente umana ha cosí un riconoscimento in Ovidio, ma come causa lamentevole d'infelicità:

> Contra te sollers, hominum natura, fuisti,
> et nimium damnis ingeniosa tuis
> (*Amores*, III, 8, 45-46).

D'altra parte Plinio (*Natur. hist.* VII, proemio) vuole umiliare l'orgoglio di coloro che — come Cicerone in *De natura deorum*, II, 61 sgg., ispirandosi a Panezio — affermavano che il mondo fu creato per l'uomo; e li richiama alla considerazione di tutti gli elementi d'inferiorità che ha l'uomo rispetto agli altri animali, e dei motivi della sua infelicità: un'anticipazione del pessi-

mismo medievale del *De miseria hominis* di papa Innocenzo III.

Ma nell'atteggiamento di Ovidio il riconoscimento (fatto a denti stretti) del potere creatore dell'intelligenza umana, rivela la forza con cui, nonostante ogni pessimismo, tale idea s'imponeva allo spirito dell'epoca; aiutata certo nella sua diffusione dalla condizione storica, cioè dall'espansione trionfale del potere romano, ma ispirata nella sua affermazione da suggestioni teoriche derivanti da filosofi greci: da Epicuro, attraverso l'affascinante esposizione poetica di Lucrezio, da Panezio e Posidonio attraverso Cicerone, e, tra i precedenti, da Anassagora, Democrito e Aristotele.

Influenze combinate di Anassagora, Aristotele, Panezio e Posidonio si devono riconoscere appunto in Cicerone[1], nella sua celebrazione dell'eccellenza dell'uomo, del potere creatore dello spirito umano, del lavoro, dell'industria e della cooperazione mutua tra gli uomini, come fonti delle grandi conquiste della civiltà, che troviamo in *De natura deorum*, II, 56 sgg.; *De finibus bonorum et malorum*, II, 13, 39; *De legibus*, I, 7-11; *De officiis*, II, 3-5. L'uomo, dice Cicerone in *De legibus*, questo animale previdente, sagace, molteplice, acuto, dotato di memoria, pieno di ragione e di prudenza, ha da dio la sua natura privilegiata, anzi partecipa con la sua ra-

---

[1] L'influenza di Panezio nell'esaltazione dell'uomo e del suo lavoro, che Cicerone presenta nelle opere indicate nel testo, si trova dichiarata dallo stesso CICERONE in *De officiis*, II, 5, dove ricorda che Panezio ha sviluppato molto ampiamente e con numerosi esempî ciò che i capitoli 3-5 sintetizzano, specialmente intorno alla cooperazione reciproca tra gli uomini, indispensabile per la creazione di tante arti, «senza le quali la vita non meriterebbe d'esser vissuta» (*ibid.*, cap. 4). Modernamente l'influenza di Panezio è stata rilevata da R. HIRZEL, *Untersuch. z. Ciceros philos. Schriften*, I, Leipzig, 1877, p. 203; sull'influenza d'Aristotele ho avuto occasione di richiamare l'attenzione nel mio libro *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Firenze, La Nuova Italia, parte V, cap. 3 alla fine.

gione alla natura e alla comunità divine [1]. Seminato sulla terra, ha ricevuto il dono divino dell'anima e la capacità della virtú, che è la natura perfezionata in se stessa ed elevata al suo grado sommo (*in se perfecta et ad summum perducta natura*); e, mediante l'imitazione della natura maestra, la ragione umana, usando la sua capacità industriosa (*sollerter*), è pervenuta all'invenzione di un numero infinito di arti (*artes innumerabiles repertae sunt*).

La natura diede all'uomo — mediante i sensi messaggeri, la rapidità della mente e la luce dell'intelligenza — i fondamenti della scienza (*quasi fundamenta quaedam scientiae*), di modo che per se stessa la natura umana sempre piú progredisce ed avanza (*ipsam per se naturam longius progredi*) e, da sé, senza aver bisogno di maestri (*etiam nullo docente*), arriva a consolidare e a perfezionare la ragione, partendo dalle cose le cui specie ha conosciuto per mezzo della intelligenza primordiale ed iniziale (*ex prima et inchoata* [*intelligentia*]) [2].

In tal modo — ripete Cicerone alla fine dell'*Hortensius* (come riferisce Sant'Agostino, *De trinit.* 14, 19, 26), con Aristotele, *Protrept.* fr. 10 c Walzer (61 Rose) — l'intelligenza è forza visiva e sforzo attivo della mente (*mentis aciem*), animata dal desiderio attivo dell'investigazione (*ratione et investigandi cupiditate*). E come la sua attività è rivolta ugualmente e congiuntamente

---

[1] Eredità di ARISTOTELE, *Protreptico*, fr. 10 c Walzer = 61 Rose (che ricorda anche Ermotimo e Anassagora), oltre che stoica.

[2] Anche qui Cicerone si ispira al concetto aristotelico della potenza che per se stessa tende all'atto. La potenza fondamentale dell'intelligenza (*inchoatae intelligentiae*) considerata qui (cap. 10), è tanto teorica (*argumentamur*, etc.) quanto pratica (*conficimus*), e non è privilegio di pochi eletti, ma possesso di tutti (*communis omnium*). E Cicerone aggiunge (cap. 11) ciò che già diceva Sofocle nel coro dell'*Antigone* e tornerà a dire nel rinascimento Pico nel suo *De hominis dignitate*, cioè che l'uomo ha nella sua natura la doppia possibilità, d'elevarsi verso la sommità del bene o di sprofondare negli abissi del male.

alla conquista della scienza e alla creazione delle arti, cosí — ripete Cicerone, *De finibus*, II, 13, 39 con lo stesso *Protreptico* di Aristotele — si deve riconoscere che l'uomo è nato per una doppia finalità, mentre ogni animale è nato per un unico compito: il cavallo per la corsa, il bue per arare, il cane per cercare, ma l'uomo, come un dio mortale, per due attività creatrici, intendere ed operare (« ut ad cursum equum, ad arandum bovem, ad investigandum canem, sic hominem ad duas res, ut ait Aristoteles, ad intelligendum et agendum esse natum, quasi mortalem deum »).

Queste idee hanno piú ampio sviluppo in *De natura deorum*, II, 56-67, dove la superiorità dell'uomo sugli animali è affermata da Cicerone, seguendo le orme di Panezio, negli aspetti seguenti:

a) la costituzione del suo corpo, la cui posizione eretta gli permette la contemplazione del cielo (§ 56) e gli dà (come spiega il § 61) la possibilità di conoscere il corso degli astri, di determinare le divisioni del tempo, di prevedere i fenomeni astronomici per tutto l'avvenire (*in omne posterum tempus*) e di trarre dall'ordine di essi la nozione della divinità legislatrice e governatrice del mondo;

b) i sensi che alla percezione associano i giudizî di distinzione e di valutazione delle impressioni, e si fanno pertanto ispiratori della creazione di arti rivolte a cogliere e ad usare le sensazioni (« ad quos sensus capiendos et perfruendos, plures etiam quam vellem artes repertae sunt »: § 58);

c) l'intelligenza che comprende, definisce, connette le cose e crea una scienza di tale potere ed eccellenza, che neppure in dio c'è qualcosa di superiore (« qua ne in deo quidem est res ulla praestantior »: § 59). E per questa via l'uomo crea anche le arti, le une per le necessità della vita, le altre per il diletto (secondo la di-

stinzione tradizionale di Democrito e Aristotele); e a questi risultati coopera anche il linguaggio che, come mezzo di comunicare le conoscenze e di influire sul sentimento e la volontà altrui, fu il vincolo sociale che trasse l'umanità fuori della vita ferina primordiale (« haec nos iuris, legum, urbium societate devinxit: haec a vita immani et fera segregavit »).

Ma nella creazione delle arti Cicerone torna a far notare, con Anassagora, l'opera della mano, la cui conformazione e agilità permettono all'uomo di operare tanto nelle arti di diletto (pittura, scultura, musica), quanto in quelle di necessità (agricoltura, edilizia, tessitura, cucitura, confezione di strumenti di metallo, etc.). « Per cui si comprende che noi abbiamo conseguito tutto ciò che concerne le cose scoperte dallo spirito e percepite dai sensi, mediante l'applicazione delle mani degli operai, per poter essere protetti, vestiti e salvi, e avere città, difese, domicilii, templi ». Possiamo prendere l'alimento e conservarlo; allevare e utilizzare animali per il trasporto e per l'agricoltura; estrarre i metalli nascosti dalle profondità della terra e forgiarli in strumenti e decorazioni; tagliare alberi per riscaldamento, cottura di alimenti, edificazione di case, costruzione di navi, che a noi — unici al mondo — permettono di dominare la forza del mare e dei venti. In conclusione, l'uomo si converte in inventore delle arti e in dominatore della natura, cioè in creatore di una nuova realtà, quella del mondo della cultura.

« Noi usufriamo dei campi, noi dei monti; nostri sono i fiumi, nostri i laghi; noi seghiamo le messi, noi tagliamo gli alberi; noi, mediante l'immissione di acque, diamo fecondità alle terre; noi chiudiamo i fiumi tra dighe, li inalveiamo, li deviamo; insomma cerchiamo di creare con le nostre mani una specie d'altra natura nella natura delle cose ».

Non seguiremo Cicerone nella sua dimostrazione successiva (§§ 61-67) della tesi che il mondo fu creato al servizio dell'uomo, che è la tesi contro cui (come abbiamo visto) polemizza poi Plinio, ma che non interessa il nostro tema; ciò che ci importa è la celebrazione menzionata del potere creatore dell'umanità, che si può considerare un eloquente commento esplicativo della citazione che il *De finibus* trae dal *Protreptico* aristotelico, la quale dichiara che l'uomo è nato per la doppia attività, conoscitiva e creativa, come un dio mortale. L'uomo contemplato qui da Cicerone è appunto quello che crea il mondo della cultura e lo sovrappone al mondo della natura; e Cicerone offre una formula efficace per esprimere tale creazione: « nostris denique manibus in rerum natura quasi alteram naturam efficere conamur ».

Formula che, insieme alla ricordata definizione (« dio mortale ») tratta da Aristotele, ispira le linee memorabili dello *Spaccio della bestia trionfante* di G. Bruno, che sintetizzano il contenuto essenziale della dimostrazione ciceroniana: « gli dèi avevano donato a l'uomo l'intelletto e le mani, e l'avevano fatto simile a loro, donandogli facultà sopra gli altri animali; la qual consiste non solo poter operar, secondo la natura ed ordinario, ma, ed oltre, fuor le leggi di quella; acciò, formando o possendo *formar altre nature*, altri corsi, altri ordini con l'ingegno.... venesse a serbarsi *Dio de la terra* » (p. 143 sg. nell'ed. Gentile, *Dialoghi morali*, Bari, Laterza). Anche quello che segue nella pagina bruniana, sulle necessità che acuiscono gli ingegni e fanno inventare le arti — di modo che « sempre piú e piú.... allontanandosi dall'esser bestiale, piú altamente s'approssimano a l'esser divino » — poteva ispirarsi alle frasi di Cicerone relative all'uomo che « se segregavit a vita immani et fera »; frasi che, tuttavia, esprimevano un concetto comune ad altri filosofi antichi, da Democrito a

Lucrezio, i quali insieme a Cicerone influiscono sulle celebrazioni della dignità dell'uomo e della creatività dello spirito, rinnovate dagli scrittori rinascimentali, da Manetti a Bruno e Campanella [1].

Ma in un particolare caratteristico il luogo citato dello *Spaccio* bruniano poté ispirarsi alla I *Georgica* di Virgilio (v. 121 sgg.), vale a dire nel considerare la mitica età dell'oro come epoca di pigrizia e di stupidità umane, e nel celebrare invece la dura necessità come causa del risveglio dell'intelligenza e della creazione delle arti. « Ne l'età de l'oro (dice Bruno) per l'Ocio gli uomini non eran piú virtuosi, che sin al presente le bestie son virtuose; e forse erano piú stupidi, che molte di queste. Or, essendo tra essi.... nate le difficultadi, risorte le necessitadi, sono acuiti gl'ingegni, inventate le industrie, scoperte le arti; e sempre di giorno in giorno, per mezzo de l'egestade, dalla profundità de l'intelletto umano si eccitano nove e maravigliose invenzioni. Onde, sempre piú e piú per le sollecite ed urgenti occupazioni allontanandosi da l'esser bestiale, piú altamente s'approssimano a l'esser divino » (op. cit., p. 143).

Senza dubbio il mito dell'età aurea o saturnia, apertamente svalutato qui da Bruno, era stato motivo di sogni nostalgici per i poeti dell'epoca di Augusto, quando Ovidio lo evocava in *Metamorph.* I, 89-150, collegandolo con l'altro mito esiodeo delle cinque età della degradazione umana, e lo stesso Virgilio tornava a sognare un ritorno del regno di Saturno (« redeunt Saturnia regna ») nella profezia della Sibilla nell'*Egloga* IV. Tuttavia questi miti si trovavano già in Esiodo in conflitto con la celebrazione del lavoro condizionante la dignità della vita, oltre che ogni acquisizione di beni.

[1] Cfr. anche GENTILE, « Il concetto dell'uomo nel rinascimento » ne *Il pensiero del rinascimento*, 3ª ed., Firenze, 1940.

E il problema torna a porsi per Virgilio, che lo risolve nella I *Georgica* in un modo che precorre Bruno: l'abbondanza e la facilità di vita della mitica età saturnia significavano ozio e letargo mentale; e Giove, che nel detronizzare Saturno introdusse le difficoltà, l'indigenza e la necessità del lavoro, diede agli uomini per questa via il dono inestimabile dell'attività dell'intelligenza, creatrice delle arti e trionfatrice di tutte le avversità per mezzo del lavoro.

« Giove, *il padre* (*pater ipse*), volle che non fosse facile la via della coltivazione, e dapprima fece lavorare i campi per mezzo dell'arte, e acuí per mezzo delle preoccupazioni gli spiriti dei mortali, e non permise che il suo regno s'intorpidisse in un pesante letargo », come accadeva prima del suo governo, quando nessuno lavorava la terra, e questa concedeva tutto senz'esser sollecitata dal lavoro umano. Giove cancellò totalmente le facilità e comodità, « affinché la necessità suscitasse le diverse arti, a poco a poco, mediante la meditazione ». Cosí nasce l'agricoltura; si scopre il modo di accendere il fuoco con la pietra focaia; si incanalano i fiumi; si inventa la navigazione, e il navigante impara a conoscere e nominare le stelle; si inventano gli artifici della caccia e della pesca; si forgia il ferro e se ne fanno strumenti come l'ascia e la sega. « Allora vennero le varie arti; trionfano di tutte le difficoltà il lavoro instancabile e l'indigenza che assilla [gli uomini] nell'asperità delle condizioni di esistenza »:

> Tum variae venere artes; labor omnia vicit
> improbus, et duris urguens in rebus egestas.
> (v. 145 sg.).

In tal modo per Virgilio la necessità e il lavoro, che Ovidio lamenta come una maledizione per la vita umana, sono una vera benedizione, perché risvegliano l'intelligenza e l'attività creatrice dell'uomo, e stimolano quella

meravigliosa creazione delle arti e della cultura, i cui momenti e aspetti Virgilio sintetizza ispirandosi alla ricostruzione storica tracciata nel V libro di Lucrezio.

Certo Virgilio s'allontana da Lucrezio nell'accettare il mito dell'età saturnia, pur valutandolo negativamente rispetto a ciò che è piú essenziale e nobile nell'umanità, vale a dire l'intelligenza e la creatività dello spirito. Ma un'eco piú fedele della concezione epicureo-lucreziana sulla condizione primordiale dell'umanità risuona in Orazio, *Satyr.* I, 3, v. 98 sgg., con la descrizione dei primi uomini che, come gli altri animali, formano un gregge muto e turpe (*mutum et turpe pecus*), lottano tra loro con unghie e pugni, poi con bastoni e piú tardi con altre armi per soddisfare i primordiali bisogni di cibo e di riparo, finché non creano il linguaggio, desistendo dalle guerre, edificando città e creando leggi che impediscano i delitti. In una generazione successiva Giovenale (*Satyr.* VI e XIII) ripresenta una descrizione analoga dello stato bestiale dell'umanità primitiva, satirizzando l'idea dell'età saturnia: anch'egli, probabilmente, influenzato da Lucrezio e dalla concezione epicurea della storia dell'umanità.

Tuttavia, l'eco piú importante, teoricamente, di tale concezione ci si presenta nell'età d'Augusto (come oggi si torna a riconoscere da parte della critica storica) con Vitruvio, il quale sembra raccogliere dagli ambienti colti della sua epoca o compiere lui stesso una fusione delle idee esposte da Lucrezio con altre di varia provenienza, relative al progresso umano, derivanti da Anassagora e Democrito, da Aristotele, Panezio, Posidonio e Cicerone, al cui insieme aggiunge l'intuizione dell'importanza che hanno per il progresso due fattori, apparentemente contrarî, ma connessi da lui in una dipendenza mutua, che sono la divisione del lavoro e l'unità organica della cultura umana.

Vitruvio mette in rilievo, nella sua concezione del progresso storico dell'umanità e della creazione della cultura, una molteplicità di fattori cooperanti: la durezza primordiale della vita; le esperienze fortuite che suggeriscono qualche mezzo per mitigare tale durezza; le capacità e potenze congenite negli uomini, che sono stimolate al loro esercizio dai due fattori suddetti, e sono avviate cosí ad uno sviluppo progressivo e alla produzione di risultati crescenti; la ripercussione che hanno i fattori citati sulla formazione di raggruppamenti umani permanenti, a partire da quelli temporanei primordiali, e sulla creazione del linguaggio; l'effetto prodotto da tali innovazioni, che non solo permettono l'assommarsi delle capacità individuali, ma provocano il loro accrescimento progressivo, dovuto sia al mutuo aiuto e all'esperienza dei vantaggi della cooperazione, sia allo stimolo reciproco derivante dall'attrito degli ingegni; il sussidio poderoso, che dà a tale processo l'uso di due strumenti meravigliosi, che sono il linguaggio (generato dalla convivenza sociale) e il possesso della mano, organo naturale incomparabile per afferrare ed elaborare le cose, la cui efficacia, già intuita da Anassagora, avevan di nuovo posta in rilievo Panezio e Cicerone; e infine l'imitazione e trasformazione della natura effettuate dalle arti, dove il conoscere è un fare e l'esperienza è un esperimento. Questo fare e sperimentare sono resi possibili precisamente dal possesso e dall'uso delle mani, che rendono capace l'uomo di tentare i piú varî modi di combinazione ed elaborazione dei mezzi naturali, di modo che, a partire da principî minimi, le arti si elevano nel loro sviluppo verso risultati sempre maggiori e progressivi affinamenti delle loro capacità creative.

Tutti questi elementi sono messi in rilievo da Vitruvio nel cap. I del libro II del *De Architectura*: « Sulla

vita degli uomini primitivi e sugli inizî e incrementi della civiltà e dell'architettura ».

La prima esperienza che, secondo Vitruvio, ebbe una funzione decisiva per togliere gli uomini dalla vita ferina primordiale e generare la convivenza sociale permanente, fu quella dell'incendio di selve prodotto da qualche tempesta. L'impressione di terrore iniziale è seguita dalla curiosità, per la quale gli uomini, dopo esser fuggiti, tornano ad avvicinarsi e, sentendo il calore del fuoco, intuiscono la sua utilità per la vita. Attratti dallo spettacolo, gli uomini si riuniscono, concepiscono la possibilità di continuare ad alimentare il fuoco; e cosí iniziano la loro convivenza ed una comunicazione mutua delle loro impressioni mediante voci, che a poco a poco, con il tempo, si convertono in linguaggio. La posizione eretta e il possesso delle mani, che permettono il maneggio di qualunque oggetto, portano gli uomini alla prima creazione di ripari e di tetti, mediante escavazione di tane o costruzioni di rami e fango che imitano quelle dei nidi di rondini. Democrito e Anassagora, Epicuro e Lucrezio, Panezio Posidonio e Cicerone insieme suggerivano a Vitruvio questa concezione delle fasi e dei fattori del processo; ed egli aggiungeva l'idea di un'analogia generale di questo sviluppo storico presso i diversi popoli, allegando i documenti offerti da resti di costruzioni primitive che si trovavano in paesi civili (sul Campidoglio di Roma, sull'Areopago d'Atene), e dalle edificazioni che continuavano a farsi in paesi barbari (Gallia, Spagna, Lusitania, Aquitania, Colchide, Frigia, etc.). Queste osservazioni comparate, che presentano il passato dei popoli civili come analogo al presente dei barbari, potevano suggerire l'idea di un futuro progresso dei barbari verso uno sviluppo analogo al presente dei popoli civili, tanto piú

in quanto Vitruvio rileva l'impulso che danno al progresso le relazioni mutue nell'interno d'ogni popolo.

L'osservazione reciproca (egli nota) desta non solo la capacità d'imitazione, ma anche l'emulazione, per cui si perfezionano con il tempo i prodotti e si affinano la stessa intelligenza e la facoltà di giudizio dei produttori. « Allora con l'osservazione delle costruzioni altrui e l'aggiunta di novità per mezzo delle riflessioni proprie, di giorno in giorno andavano migliorando il tipo delle costruzioni. Ed essendo gli uomini capaci d'imitazione e d'istruzione, nel celebrare giornalmente le loro invenzioni, si mostravano tra di loro i risultati delle loro costruzioni; e in tal modo, nell'esercitare i loro ingegni in competizioni, di giorno in giorno si facevano di giudizio piú raffinato ».

Quest'ultima frase: *in dies melioribus iudiciis efficiebantur*, anticipa l'idea di Bruno, raccolta da Bacone, che gli uomini acquistano progressivamente giudizio « piú maturo »; il che si determina, secondo Bruno e Bacone, per tre fattori: l'accumulazione delle osservazioni, l'attività riflessiva e inventiva del pensiero, e la varietà delle cose osservate. Ma Vitruvio aggiunge un altro fattore piú importante: l'esercizio attivo del potere dell'ingegno, stimolato dalla emulazione (*exercentes ingenia certationibus*). In ciò Vitruvio raccoglie la suggestione di Aristotele relativa all'affinamento progressivo del giudizio per via del suo esercizio costante; ma in Aristotele tale esercizio nasce dall'insoddisfazione e dalla critica delle idee altrui, in Vitruvio dallo sforzo d'emulazione. In entrambi, tuttavia, il processo si realizza tanto nello spirito individuale quanto in quello collettivo; e Vitruvio riconosce cosí la formazione storica dello spirito dell'umanità, considerando il vincolo e l'azione reciproca tra il perfezionamento dei prodotti dell'arte e lo sviluppo dello spirito produttore.

Vitruvio esprime cosí u concetto tipicamente storicistico, nel riconoscere che lo spirito umano è in sé e per sé storia e sviluppo; concetto considerato abitualmente « tutto proprio dell'età moderna », come lo definí Gentile (*Il pensiero del rinascimento*, cit.), nel trovarlo espresso da G. Bruno. Vitruvio riconosceva e spiegava tale carattere storico dello spirito in rapporto con la storia dell'architettura, che nel suo sforzo di perfezionamento progressivo, per rispondere sempre piú alle esigenze umane, si fa, secondo lui, generatrice di altre arti e discipline, per via dell'esercizio continuo cui obbliga la mente, che in tal modo si potenzia e sviluppa in se stessa nuove capacità, madri di arti e scienze nuove.

« Come, dunque, con l'attività costante (*quotidie faciendo*) avevano [gli uomini] rese piú esperte ed abili le loro mani per ogni costruzione (*tritiores manus ad aedificandum perfecissent*), e mediante l'esercizio instancabile dei loro ingegni (*solertia ingenia exercendo*) erano giunti con l'uso incessante alla creazione delle arti, allora l'attività industriosa aggiunta da essi ai loro spiriti (*industria in animis eorum adiecta*) fece sí che quelli che erano piú ben disposti e diligenti (*studiosiores*) si convertissero in artefici professionali (*fabros se esse profiterentur*) ».

Nasce in questo modo, dal progresso delle capacità intellettuali e pratiche, la divisione del lavoro; ma nasce e si mantiene legata all'unità organica della cultura, affermata già, con notevole vigore, da Vitruvio nel I cap. del libro I. Dove si fa notare per l'architettura il vincolo reciproco dell'attività pratica (*fabrica*) e di quella teorica (*ratiocinatio*), che non permette di raggiungere la perfezione dell'arte né al puro *homo faber* né al puro *homo sapiens*, ma solo a chi riunisce in sé entrambe le condizioni (§§ 1-2); e aggiunge Vitruvio che l'architetto ha bisogno di conoscenze di letteratura, disegno,

geometria, storia, filosofia, musica, medicina, diritto, astronomia (§§ 3-11), cioè di possedere una cultura organica: « tutte le discipline hanno tra loro un vincolo ed una comunicazione mutua.... e la [cosí detta] disciplina *enciclica* come un corpo unico è costituita di tali membri ».

Certamente, come tecnico e teorico dell'architettura, convinto e preoccupato dell'importanza preminente della sua arte, Vitruvio nel I cap. del libro II, che stiamo analizzando, sembra che spieghi l'unità e connessione reciproche di tutte le arti e discipline come dovute ad un germinare di tutte dalla radice comune dell'architettura, che per le sue esigenze ed i suoi sviluppi genererebbe le altre arti e scienze, e ne determinerebbe i progressi. « Dalla costruzione degli edifici progredendo gradualmente verso le altre arti e scienze (*e fabricatione aedificiorum gradatim progressi ad ceteras artes et disciplinas*) e utilizzando le armi del pensiero e la riflessione deliberativa [1], con cui la natura rafforzò le loro menti (*cum natura cogitationibus et consiliis armavisset mentes*), essi trassero l'umanità dalla vita ferina e selvaggia a quella civile (*e fera agrestique vita ad mansuetam perduxerunt humanitatem*) ».

Allora si genera negli uomini la capacità di prepararsi nel loro spirito, e di guardar lontano per mezzo dei pensieri piú grandi, che nascono dalla varietà delle arti (*tum autem instruentes animo se et prospicientes maioribus cogitationibus ex varietate artium natis*); il che Vitruvio applica, indubbiamente, ai progressi dell'architettura, ma è un concetto che s'estende da sé ad ogni sviluppo culturale. « Poi con le osservazioni degli

[1] Se leggessimo, con qualche edizione, *conciliis* anziché *consiliis*, dovremmo pensare che Vitruvio rilevasse qui non già l'importanza della riflessione deliberativa (*consilia*), bensí quella della convivenza e della cooperazione sociale (*concilia*). Ma queste ultime sono per Vitruvio creazione umana e non dono della natura.

studî portarono [le loro opere] dai giudizî errati ed incerti alle ragioni certe delle simmetrie. Quindi mediante le loro cure alimentarono e adornarono di piaceri l'eleganza della vita, accresciuta dalle arti (*tractando nutriverunt et auctam per artes ornaverunt voluptatibus elegantiam vitae*) ».

Si presenta pertanto, nella concezione di Vitruvio, tutto un processo storico nel quale l'uomo, spinto dai bisogni, guidato dalle esperienze, rafforzato dall'esercizio, sviluppa e traduce progressivamente in atto le sue potenze naturali, creando le arti e le scienze; ma in questo processo i prodotti reagiscono sul produttore; l'esercizio intensifica i poteri dello spirito e genera nuove capacità; i risultati realizzati si convertono in mezzi e impulsi per creazioni ulteriori; e in questo modo l'umanità progredisce e si sviluppa, creando il mondo della cultura e creando nello stesso tempo spiritualmente se stessa per mezzo del suo lavoro, come causa ed effetto insieme dei suoi progressi [1]. La concezione della creatività dello spirito appare, dunque, raggiunta in pieno da Vitruvio.

l) *Seneca e l'infinità del progresso spirituale.*

Lo scambio d'azione che Vitruvio vedeva effettuarsi tra lo spirito produttore e i suoi prodotti nella creazione e nello sviluppo progressivo delle arti e delle scienze, significava per se stesso un processo storico di autocreazione e d'autosviluppo incessanti dello stesso spirito umano, che logicamente doveva presentarglisi come un processo infinito. Ma Vitruvio non segnalò, e forse non intuí neppure questa conseguenza della sua conce-

[1] Appare in questa visione un barlume del processo chiamato da Marx il processo della *umwälzende Praxis*, cioè dell'attività dell'uomo che si rovescia su se stessa e sull'uomo, trasformandolo nel trasformare se stessa.

zione, cosí come non l'aveva espressa né vista Aristotele, benché riconoscesse che il potere intellettuale dell'uomo va aumentando sempre, quantitativamente e qualitativamente, con l'esercizio attivo delle sue capacità di indagine e di riflessione critiche.

La prima affermazione esplicita dell'infinità del progresso spirituale umano ci appare nell'antichità classica con Seneca, che tuttavia era stato precorso parzialmente da Filone ebreo, come diremo. Ma mentre nella concezione di Vitruvio l'infinità potenziale del progresso è in rapporto con il processo di creazione e sviluppo delle arti, a cui egli collegava la scoperta delle scienze, Seneca invece nella polemica contro Posidonio ripudia l'unità e identità tra l'*homo faber* e l'*homo sapiens*, che quello aveva affermato (cfr. *Epist.* 90).

Contro la celebrazione del progresso tecnico, inserito da Posidonio nello sviluppo stesso della saggezza, Seneca nella sua polemica sembrava ripudiare la creazione umana delle arti, accusandola di complicare e render difficile la vita, e sembrava ritornare, con l'evocazione di Diogene, all'ideale cinico-stoico della semplicità primordiale della vita conforme alla natura, che facilmente soddisfa le sue esigenze minime.

« Non fu tanto nemica la natura, da concedere la facilità della vita agli altri animali e volere che solo l'uomo non potesse vivere senza tante arti.... Siamo noi che ci rendemmo tutto difficile per la nostra tendenza a stancarci (*fastidio*) delle cose facili.... Tutte queste arti, per le quali la città si eccita e rumoreggia, lavorano per il corpo, a cui prima si imponeva ogni [sacrificio] come ad uno schiavo, mentre ora gli si prepara ogni [godimento] come ad un padrone » (epist. cit.).

Tuttavia questa posizione polemica non rappresenta integralmente l'orientamento spirituale di Seneca. Seneca è ben lungi dall'identificare la saggezza — nel

cui culto vede l'unica attività che possa render degna la vita umana — con la supposta felicità primordiale dello stato di natura. « Per quanto egregia e priva di inganni fosse la vita di quelli (primitivi), essi non furono savi.... non avevano ingegni perfezionati (*consummata*).... La natura non dà la virtú, e il diventar buono è un'arte.... Quelli erano innocenti per ignoranza; ma c'è una gran differenza tra il non volere e il non saper peccare (*multum interest utrum peccare aliquis nolit an nesciat*). Mancava loro la giustizia, mancava loro la prudenza, la temperanza, la fortezza. La loro vita incolta aveva qualcosa di simile a tutte queste virtú; ma la virtú non è conseguita se non da uno spirito educato, istruito e portato mediante l'esercizio assiduo fino al vertice. Certo nasciamo per questo, ma senza questo; e anche negli uomini migliori, prima che posseggano l'educazione, esiste la materia della virtú, ma non la virtú stessa » (*ibid.*).

In tal modo, la virtú torna a presentarsi connessa alla cultura in questa stessa *Epistola* 90, dove la critica a Posidonio sembrava portare ad una rivendicazione della natura primordiale, simile a quella dei cinici. La virtú, dunque, per Seneca non è un'ingenuità ignorante, ma deve avere chiara coscienza del male e del vizio per trionfare di essi. Seneca fa in certo senso presentire il concetto che ispira in tempi moderni la filosofia della storia di Fichte (*Caratteri fondamentali dell'epoca contemporanea*), secondo cui l'umanità, dopo di essere uscita dalla sua primitiva rettitudine incosciente, abbisogna della piú profonda coscienza ed esperienza del peccato, per elevarsi alla sua cosciente redenzione.

Con la rivalutazione della cultura come condizione e fondamento dell'etica e della filosofia, tornano ad essere pertanto rivalutate da parte di Seneca anche le arti, ed è riaffermato il concetto del *Protreptico* aristotelico,

della doppia e indivisibile funzione che incombe all'uomo, cioè quella di esercitare tanto l'attività intellettuale quanto quella pratica. Aristotele aveva affermato, secondo la testimonianza di Cicerone (*De finibus*, II, 13, 39), che l'uomo nacque per due cose: intendere e operare (« ad duas res, ad intelligendum et agendum esse natum »); e Seneca (*De otio*, cap. 32) ripete che la natura volle che facessimo le due cose: operare e coltivare la contemplazione. « Natura autem utrumque facere me voluit, et agere et contemplationi vacare ». Anzi, aggiunge che egli le fa entrambe, perché sono inseparabili, giacché neppure la contemplazione può esistere senza azione: « utrumque facio; quoniam ne contemplatio quidem sine actione est »[1]. Nessuna *virtus* è un bene reale, finché non passa all'azione (« in otium sine actu proiecta »). « Chi potrebbe negare che essa deve comprovare nelle opere i suoi progressi, e non limitarsi a pensare ciò che si deve fare, bensí esercitare anche le sue mani e portare a realtà le sue meditazioni? » (« sed etiam aliquando manum exercere, et ea quae meditata sunt ad verum perducere? »).

Questa rivalutazione dell'attività pratica, a causa del legame che l'attività teorica ha con essa, doveva portar seco anche un apprezzamento delle creazioni delle arti, che per questa via tornano ad inserirsi nel processo creativo della cultura, dove si afferma il potere e il valore dello spirito umano. Una celebrazione caratteristica di questa creatività dello spirito, applicata alle opere della civiltà e delle arti, merita di esser segna-

---

[1] È evidente la derivazione da Seneca del noto luogo dello *Spaccio* bruniano (p. 143 sg. dell'ed. Gentile): « e per questo ha determinato la providenza, che vegna occupato ne l'azione per le mani, e contemplazione per l'intelletto; de maniera che non contemple senza azione, e non opre senza contemplazione. Ne l'età dunque de l'oro per l'Ocio gli uomini non erano piú virtuosi, che sin al presente le bestie son virtuose ».

lata nell'*Epistola* 91, relativa all'incendio che in una sola notte aveva distrutto la città di Lione (Lugdunum), che era per la sua bellezza la gloria della Gallia. Seneca si rende conto che le opere dei mortali sono condannate a perire e che noi viviamo tra cose caduche: « omnia mortalium opera mortalitate damnata sunt. Inter peritura vivimus ». Ma questo carattere mortale delle opere è superato dall'imperitura energia creatrice dell'umanità, che ricostruisce sempre ciò che è caduto e lo ricostruisce piú bello e perfetto, di modo che le distruzioni si convertono in fattore di progresso. « Multa ceciderunt ut altius surgerent et in maius ». Come Roma sempre risorse piú bella e potente dalle ceneri degli incendi subiti, cosí anche a Lione tutti competeranno per ricostruirla in forma piú grande e piú solida di quella perduta: « ut maiora certioraque quam amisere restituant ».

Ciò che caratterizza l'uomo, dunque, consiste per Seneca nell'esigenza e nello sforzo costanti di superamento; per il loro mezzo lo spirito immortale dell'umanità si sovrappone al carattere mortale delle sue creazioni. Sono mortali — sembra dire Seneca — le creazioni particolari; ma è immortale la creazione progressiva della cultura, per essere immortale e inesauribile lo spirito creatore.

In questo sforzo interminabile di superamento, le attività pratiche delle arti e della tecnica in generale si unificano, per Seneca, con le attività teoriche della scienza e della filosofia. Possiamo dire che Seneca precorre Lessing nel considerare che questo sforzo spirituale costituisce il valore della vita, che pertanto si afferma solo in quanto l'uomo amplia progressivamente il suo orizzonte e le sue aspirazioni. Se mai l'umanità potesse giungere ad un possesso pieno della scienza, e non avesse piú davanti a sé un cammino ulteriore da percorrere e difficoltà nuove da superare, non avrebbero piú

significato la vita e il mondo in cui si sviluppa l'attività umana. È lo sforzo ciò che costituisce il valore della vita; la sua persistenza inestinguibile e il suo rinnovamento incessante presuppongono l'impossibilità perenne di raggiungere il fine ultimo; ma questa condizione non significa per l'uomo una maledizione o condanna ad una tensione vana che non può mai essere soddisfatta, bensí alimenta e mantiene il valore della vita come milizia [1] ed aspirazione dignificatrice, che sono nello stesso tempo perfezionamento spirituale progressivo.

Quest'idea, dell'infinità dello sforzo e del progresso umano, derivante dall'impossibilità di conseguire il fine supremo, era stata intuita ed espressa parzialmente, prima di Seneca, da Filone ebreo. La posizione degli uomini in qualsivoglia delle loro attività, diceva Filone, sta sempre nel mezzo tra l'inizio e la fine: « Noi siamo trattenuti nell'intervallo tra la fine e l'inizio nell'imparare, nell'insegnare, nel lavorare la terra, nell'operare in ciascuna delle altre cose » (*Quis rerum divin. heres sit*, n. 24); ma questa inferiorità che caratterizza la nostra imperfezione costante in confronto alla perfezione assoluta di Dio, non significa ristagno e immobilità spirituali, bensí movimento e progresso incessanti: « A misura che uno avanza nelle scienze e si pone stabilmente sul loro terreno, si fa tanto piú incapace di raggiungere i loro limiti.... La scienza per i piú capaci è una sorgente sempre in movimento, che produce sempre nuovo afflusso di idee » (*De plantat. Noë*, n. 20).

In tal modo per Filone ogni approfondimento della nostra conoscenza è nello stesso tempo un approfondi-

---

[1] Cfr. *Epist.* 46: « Atqui vivere, Lucili, militare est. Itaque qui iactantur et per operosa atque ardua sursum ac deorsum eunt, et expeditiones periculosissimas obeunt, fortes viri sunt, primoresque castrorum; isti, quos putida quies, aliis laborantibus, molliter habet, turturillae sunt, tuti contumeliae causa ».

mento della coscienza della nostra ignoranza: dalla conoscenza acquisita spuntano sempre problemi nuovi; ma dai problemi nasce il movimento progressivo dell'intelligenza, in un processo che non finisce mai a causa dell'impossibilità di raggiungere, con il pensiero, il termine ultimo. Questo, per Filone, si raggiunge certo nel rapimento dell'estasi, che è estinzione di ogni movimento attivo della mente; ma fuori della soluzione mistica, c'è solo un processo infinito, conseguenza dell'infinita distanza, che ci divide dall'irraggiungibile oggetto supremo. Vero è che di questi pensieri di Filone non ebbe alcuna notizia Seneca, il quale giunse per una via parzialmente analoga all'idea dell'infinito progresso conoscitivo, considerandolo determinato dall'infinita distanza, che ci separa sempre dal fine supremo delle nostre aspirazioni e dai nostri sforzi. Ci sono delle realtà — osserva Seneca in *Natur. quaest.* VII, cap. 30, a proposito dell'ignoranza del suo tempo riguardo alle orbite e alle leggi di movimenti delle comete: cfr. cap. 25 sgg. — che non possono essere colte dai nostri occhi, o perché permangono in luoghi sottratti alla nostra vista, o perché la loro sottigliezza è irraggiungibile per la nostra acutezza visiva, o forse anche perché non abbiamo la capacità di percepirle, nonostante che riempiano i nostri occhi. Tutte queste realtà sono accessibili unicamente allo spirito (*animo*) e debbono essere contemplate con il pensiero (*cogitatione*). Ma lo stesso pensiero che ci porta fino all'idea dell'esistenza di Dio, che creò tutto l'universo intorno a sé e lo governa, ed è la parte maggiore e migliore della sua opera, non arriva a comprenderlo nella sua essenza. « Non possiamo sapere che cos'è ciò, senza di cui nulla esiste, e ci stupiamo per non conoscer bene certi piccoli fuochi (le comete), mentre ci resta celata la parte maggiore dell'universo, dio » (« Quid sit hoc, sine quo nihil est, scire non possumus,

et miramur si quos igniculos parum novimus, cum maxima pars mundi, deus, lateat »).

Ma da questa situazione nasce in noi uno stimolo all'indagine, che si intensifica con l'esperienza dei progressi già realizzati. Ci sono conoscenze che abbiamo acquisito di recente, altre in gran numero che ancora non abbiamo raggiunto; ma — aggiunge Seneca — « verrà un tempo in cui queste cose, che ora permangono occulte, le porterà alla luce un giorno futuro ed una indagine assidua di piú lunga durata.... Verrà un tempo in cui i nostri posteri resteranno stupiti che noi ignorassimo cose che per essi saranno tanto evidenti » (op. cit., cap. 25). « Multa venientis aevi populus ignota nobis sciet; multa saeculis tunc futuris cum memoria nostri exoleverit reservantur. Pusilla res mundus est, nisi in illo quod quaerat omnis mundus habeat » (cap. 30).

Questa inesauribilità dell'indagine e delle scoperte supera con la sua infinità la gradualità progressiva, ma limitata, del processo delle iniziazioni ai misteri, a cui Seneca la paragona. Certo che, come ad Eleusi non si mostrano tutte le cose sacre al novizio, riservandosi le piú importanti per gli iniziati, cosí si può dire che la natura non concede in una sola volta ed a chiunque tutti i suoi sacri segreti, e anche quando ci crediamo iniziati, siamo ancora nel vestibolo del tempio e gli arcani rimangono chiusi nel sacrario interno. Ma nelle cerimonie mistiche gli iniziati pervengono, alla fine, a veder tutto; e nella scienza, invece, il processo di scoperta non finisce mai. Dei suoi segreti, alcuni potrà scoprirli la nostra età, altri le età successive (« aliud haec aetas, aliud quae post nos subibit aspiciet »); ma rimarrà sempre campo per le investigazioni di « tutto il mondo ». E anche nell'ipotesi che gli uomini si dedichino completamente all'indagine e alla comunicazione reciproca delle conoscenze acquisite, Seneca dice che a

mala pena (*vix*) si giungerebbe a quel fondo dove è collocata la verità che ora cerchiamo alla superficie e con leggerezza (*ibid.*, cap. 32); e l'esplorazione di questo fondo, secondo le dichiarazioni precedenti, esigerebbe sempre uno sforzo investigativo infinito.

La sospensione dello sforzo e del lavoro, dunque, non solo ritarda o impedisce del tutto le grandi conquiste ulteriori (« tarde magna proveniunt, utique si labor cessat »: cap. 31), e impedisce che si trovi alcunché di ciò che gli antichi indagarono in modo insufficiente, ma fa perdere anche le stesse scoperte già realizzate (« adeo nihil invenitur ex his quae parum investigata antiqui reliquerunt, ut multa quae inventa erant obliterentur »: cap. 32). Donde la necessità e l'obbligo morale, per ciascuno, di mantenere attivo lo sforzo incessante e di cooperare attivamente alla grande opera di conquista collettiva dell'umanità. Coloro che rimangono soddisfatti delle acquisizioni già realizzate dagli antecessori, non si rendono conto dell'immenso cammino da percorrere, che si estende davanti a noi. « Non si troverebbe mai nulla, se restassimo contenti con ciò che è già stato trovato. Inoltre, chi si limita a seguire un altro, non trova nulla per conto suo, anzi, non cerca neppure.... Ma coloro che hanno promosso queste investigazioni sono per noi guide, non padroni. [Il cammino del]la verità è aperto a tutti, non è ancora occupato, anzi gran parte di esso resta ancora da percorrere agli uomini del futuro » (*Epist.* 33). Confidiamo pertanto e molto nel giudizio dei grandi uomini, ma rivendichiamo anche l'uso del giudizio nostro. « Forse neppur essi ci han lasciato scoperte effettuate, ma indagini da compiere » (« Num illi quoque non inventa, sed quaerenda nobis reliquerunt »: *Epist.* 45).

« Non mi sembra che i predecessori si siano impadroniti con la forza (*praeripuisse*) di ciò che si poteva

dire, ma che ce lo abbiano solamente mostrato (*aperuisse*). Se non che c'è molta differenza tra l'avvicinarsi ad una materia esaurita (*consumptam*) e ad una solamente preparata (*subactam*): questa va crescendo giorno per giorno, e le invenzioni effettuate non sono ostacoli per chi realizzerà invenzioni ulteriori (« crescit in dies, et inventuris inventa non obstant »: *Epist.* 79). Anzi, chi ha qualcosa da insegnare agli altri, deve spargerlo come semente feconda (« seminis modo spargenda sunt »), la quale, per quanto piccola, cadendo in terreno adatto sviluppa le sue forze, e dalla sua piccolezza originaria, crescendo fino alle sue dimensioni massime, si diffonde (« ex eo minimo in maximos auctus diffunditur »). Gli insegnamenti son come le sementi: ancorché siano limitati (*angusta*), possono sviluppare una grande efficacia, purché una mente idonea li accolga e li raduni in se stessa; e a sua volta questa mente ne genererà molti altri e renderà piú di quello che ricevette » (*Epist.* 38).

Naturalmente questo processo storico di accrescimento progressivo della cultura, nella successione delle generazioni e delle comunicazioni da maestri a discepoli, esige l'attività vivente degli spiriti ricettori. Quindici secoli piú tardi G. Bruno dirà che se « di questi alcuni, che son stati appresso, non siino però stati piú accorti, che quei che furon prima.... questo accade per ciò che quelli non vissero.... gli anni altrui, e, quel che è peggio, vissero morti quelli e questi negli anni proprii » (*Cena delle Ceneri*, ed. Gentile, p. 28 sg.).

Una esigenza analoga aveva affermato Seneca nella *Epist.* 84, dichiarando che gli insegnamenti devono, come alimenti digeriti, trasformarsi in forze e sangue di chi li assimila (« in vires et sanguinem transeunt »). Le conoscenze ingerite non debbon lasciarsi tali e quali sono (*integra*), affinché non restino come cose estranee (*aliena*): dobbiamo digerirle (*concoquamus*), affinché siano

nutrimento dell'ingegno e non peso della memoria. I discepoli o le generazioni successive devono assomigliare ai loro maestri e padri come figli viventi e attivi, non come immagini morte: « imago res mortua est »; e nella trasmissione della cultura, invece, occorrono spiriti viventi che (come dirà Bruno) vivano attivamente gli anni dei predecessori e non vivano morti gli anni propri, bensí progrediscano sempre piú. Si deve imprimere la forma della propria personalità a tutti gli elementi di cultura che si raccolgono, affinché confluiscano in una unità (« in unitatem illa competant ») come le voci di un coro. « Tale voglio che sia il nostro spirito, che abbia in se stesso molte arti, molti precetti, gli esempî di molte generazioni, ma facendoli confluire tutti in una unità », vivente e attiva (« ut multae in illo artes, multa praecepta sint, multarum aetatum exempla, sed in unum conspirata »).

L'*Epistola* 84 integra pertanto l'affermazione dell'*Epistola* 80, che lo spirito (*animus*) non è come il corpo, che abbisogna dall'esterno di molto alimento, di molta bevanda, di molto olio e di lunghe cure; lo spirito invece (continua l'*Epistola* 80) cresce da se stesso, si alimenta e si esercita da sé, ed abbisogna solo della volontà per il suo perfezionamento. L'*Epistola* 84, dunque, riconosce che anche lo spirito abbisogna del suo alimento, che consiste nella cultura che riceve dalle generazioni precedenti e dall'ambiente sociale in cui si sviluppa, e che anch'esso deve, non meno del corpo, assimilare il suo alimento e trasformarlo in proprio sangue e forza attivi.

Certamente egli deve avere in sé l'energia della volontà richiesta dall'*Epistola* 80: ossia deve, secondo il paragone dell'*Epistola* 39, essere come una fiamma che s'innalza in linea retta e che non può essere inclinata e oppressa, né tanto meno aver tregua: cosí lo spirito

è in movimento ed è mobile e attivo tanto piú quanto piú è energico. Ma questa energia, questa attività, questo movimento spirituali non si esercitano nel vuoto, bensí nel mondo della cultura, che è creazione dello spirito; nel qual mondo si forma cosí la tradizione vivente e attiva, che è conservazione e accrescimento incessanti.

Seneca ha visto che questo doppio aspetto della tradizione implica un doppio atteggiamento spirituale: di dipendenza e d'indipendenza rispetto al passato. I diritti del passato devono essere riconosciuti, ma come condizione e mezzo di salvare e assicurare i diritti dell'avvenire, che sono diritti di un progresso infinito. « Venero pertanto — dice l'*Epistola* 64 — le invenzioni della sapienza e i loro inventori; bisogna avvicinarsi ad essi come ad una eredità collettiva. A nostro beneficio sono state effettuate queste acquisizioni e questi lavori. Ma comportiamoci come buoni padri di famiglia; rendiamo piú ampia l'eredità ricevuta, cosí che questa passi da noi alla posterità fatta maggiore. Molto lavoro resta ancora da compiere, e molto ne resterà poi; né a nessuno, anche se nasca dopo migliaia di secoli, sarà preclusa l'occasione di aggiungere ancora qualcosa di piú ». Anche nell'ipotesi assurda, che gli antichi avessero inventato tutto, resterebbero sempre nuove l'utilizzazione, la scienza e la disposizione delle invenzioni altrui. Ma siamo ben lungi dalla possibilità di ammettere l'ipotesi citata. Quelli che esistettero prima di noi « multum egerunt, sed non peregerunt ».

Certamente dobbiamo ammirarli e onorarli come dèi, e professare verso « i precettori del genere umano, da cui ci vennero i principî di un bene tanto grande, la stessa venerazione che dobbiamo ai nostri maestri personali ». Tuttavia l'onore migliore, anzi l'unico onore degno ed efficace che i discepoli possano rendere ai mae-

stri e i figli ai padri, consiste, secondo le affermazioni esplicite di Seneca già citate, nel far viva e operante la loro eredità, nel proseguire le vie che essi ci aprirono, cioè nel compiere per ciò che possiamo il progresso della cultura, la cui infinità esige sempre l'attività creatrice di ogni generazione nel trascorrere infinito del tempo.

In questo senso devono intendersi le affermazioni della *Epistola* 102, relative allo spirito: « Lo spirito umano è una realtà grande e generosa, che non tollera gli si pongano mai limiti che non gli siano comuni anche con Dio »; cioè afferma la sua esigenza di infinità e vuole tradurla in atto nel doppio aspetto spaziale e temporale. Lo spirito pertanto non accetta che gli si attribuisca una patria umile e limitata, come sarebbe la città natale di ciascuno, e reclama come propria patria tutto l'universo; e « non permette che gli si assegni un'epoca limitata: tutti gli anni sono miei (dice); nessun tempo è inaccessibile al pensiero ». Ma questa doppia esigenza di infinità — che significa coscienza di un potere infinito, e che, quanto al tempo, si estende ugualmente verso il passato e verso il futuro — vale, secondo il pensiero espresso di Seneca, tanto per la contemplazione quanto per l'azione creativa. La contemplazione si realizza per mezzo dell'investigazione e (come vedemmo) « piccola cosa sarebbe il mondo se in esso non avesse sempre tutto il mondo qualcosa da investigare » (*Nat. quaest.* VII, 30); ma d'altra parte (come vedemmo) neppur la contemplazione può darsi senza azione: « ne contemplatio quidem sine actione est » (*De otio*, cap. 32). Talché lo spirito deve effettuarle entrambe ad un tempo, nella loro mutua correlazione, e considerare l'infinita estensione dell'universo in tutte le sue dimensioni, e del tempo nella sua doppia direzione di passato e futuro, non solo come oggetto di contemplazione conoscitiva, ma anche come campo d'azione creativa. Per questa via, nella

concezione delineata da Seneca, lo spirito riconosce se stesso nell'infinita creazione della cultura, opera del suo infinito passato e compito del suo infinito avvenire [1].

m) *Dopo Seneca: Luciano e la diffusione dell'idea del progresso.*

In tal modo, nell'affermare esplicitamente e mettere in evidenza sotto varî aspetti l'infinità del processo storico di creazione della cultura e d'accrescimento dello spirito umano, Seneca portava la teoria del progresso al suo piú alto grado di compimento nell'antichità. Dopo di lui, nonostante l'attivismo della gnoseologia e della pedagogia di Plutarco e di Plotino, il predominio crescente dell'orientamento mistico nella filosofia non favorí certo nuovi sviluppi della teoria del progresso; la cui tradizione, tuttavia, lungi dal perdersi, appare conservata — come abbiamo visto a proposito di Aristotele — anche in scrittori tardi come Asclepio e Giovanni

---

[1] Meritano di essere ricordate alcune altre dichiarazioni significative di Seneca: «Cosa grande e ampiamente comprensiva è la sapienza (dice nell'*Epist.* 88) .... Essa deve apprendere ciò che si riferisce alle cose divine e alle umane, alle passate e alle future, alle caduche e alle eterne, al tempo, etc.»; e qui Seneca cita esempi delle «innumerabiles quaestiones» che si pongono per la conoscenza di ogni sfera e di ogni aspetto della realtà universale. Ma il *De otio*, cap. 32, mostra che all'infinito numero dei problemi corrisponde l'infinita curiosità (*curiosum ingenium*) dell'uomo: il desiderio di conoscere lo sconosciuto (*cupiditas ignota noscendi*) ci spinge ai viaggi ed alla navigazione, alle investigazioni naturali ed agli scavi, alle ricerche storiche relative all'umanità ed a quelle relative al mondo ed alla sua origine, all'indagine di ciò che possa esservi al di là del cosmo e alla discussione dei problemi relativi alla materia ed allo spirito, etc. Nello stesso capitolo del *De otio* aggiunge (come abbiamo già ricordato) che la contemplazione non può mai essere senza azione, e che le cose meditate esigono la loro realizzazione mediante l'esercizio della mano; di modo che il processo infinito di creazione della cultura è inteso nell'unità di teoria e pratica.

Filopono; e la loro fonte al riguardo, Aristotele, ci attesta che tale teoria si è trasmessa senza soluzione di continuità dal II fino al VI sec. d. C.

Ma già tra il I e il II secolo Plutarco (come abbiamo ricordato all'inizio di questo capitolo) ci fa udire l'eco tanto di idee provenienti da Archita e Democrito, intorno alla funzione che spetta alla necessità nel processo storico delle creazioni umane, quanto dell'ordine cronologico in cui Democrito e Aristotele distribuivano la creazione progressiva delle arti di necessità, di quelle di abbellimento e delle scienze. E nello stesso II secolo cui appartiene Aristocle, un documento caratteristico ci dimostra la diffusione raggiunta dall'idea del progresso umano nella coscienza pubblica dell'epoca; documento che consiste nell'utilizzazione che fa Luciano (*Erotes*, capp. 33-36) di questa idea con fini satirici. L'apologia paradossale dell'amore per gli efebi, che Luciano fonda sul principio che, essendo creazione piú recente dell'amore per le donne, deve costituire un progresso rispetto a questo, poteva avere significato come satira solo in un clima spirituale dove l'idea del progresso figlio del tempo fosse divenuto generale e dominante.

Nella sua esposizione di questa teoria, Luciano dipende specialmente dalla tradizione democriteo-epicurea, ma con infiltrazioni della tradizione platonico-aristotelica relativa al rinnovamento ciclico successivo alle catastrofi, e con derivazioni anche da altre fonti. Da Democrito ad Epicuro deriva la descrizione della vita ferina primordiale: « i primi uomini nati dovevano cercare un rimedio per la fame d'ogni giorno, e per il fatto che erano preda della indigenza presente e che la penuria non permetteva loro alcuna scelta del migliore, dovevano mangiare le erbe che trovavano, e le radici tenere che dissotterravano, e soprattutto le ghiande delle querce.... Mentre la loro vita permaneva cosí incolta e

non concedeva loro ancora la comodità per esperimenti giornalieri al fine di trovare il meglio, essi dovevano accontentarsi di quelle stesse cose necessarie, poiché il tempo, incalzandoli, non permetteva loro l'invenzione di un buon regime ». Anche per ciò che concerne la necessità di difese, « gli uomini subito, all'inizio della vita, avendo bisogno di coprirsi, s'avvolgevano nelle pelli delle fiere scorticate ed escogitavano come rifugio contro il freddo le grotte delle montagne o le cavità disseccate di radici o alberi antichi ».

Questa descrizione è evidente eredità epicurea ancor piú che democritea, poiché è scomparsa in essa, come tra gli epicurei, la distinzione introdotta da Democrito tra i momenti successivi della prima fase di vita dell'umanità. Manca inoltre in Luciano ogni allusione all'introduzione della convivenza sociale e del linguaggio e alla scoperta del fuoco, già considerati dall'epicureismo; ma la suggestione epicurea si riconosce nella spiegazione che dà tanto dell'uscita dallo stato primordiale mediante l'agricoltura, quanto delle invenzioni della tessitura e dell'edilizia per via di un'imitazione dei ripari naturali (pelli e caverne) usati primordialmente. La capacità di un'imitazione dei processi naturali, che riproducendoli li modifica e li adatta alle proprie esigenze e finalità, era già per gli epicurei un carattere che differenziava l'uomo dagli altri animali, incapaci di uscire dalla loro condizione naturale originaria. Tuttavia sembra che in Luciano si perda la comprensione della funzione attribuita dagli epicurei alla necessità come forza stimolante dell'intelligenza umana; Luciano la considera piuttosto un ostacolo alla ricerca del meglio. Solamente (dice) « dopo che le necessità urgenti ebbero fine, le intelligenze (λογισμοί) delle generazioni successive, liberate dalla necessità, trovarono l'occasione d'inventare

qualche miglioramento, e di lí a poco a poco s'accrebbero al tempo stesso le scienze. E questo ci è possibile congetturarlo dalla considerazione delle arti piú perfezionate ».

Può esservi in queste linee un'eco (certo confusa) della distinzione democriteo-aristotelica dei tre momenti successivi di creazione progressiva: delle arti di necessità, di quelle d'ornamento e delle scienze disinteressate; certo Luciano — utilizzando l'esempio dell'arte tessile, preso dagli epicurei, e quello dell'architettura, derivante forse da Vitruvio — insiste specialmente sul carattere graduale e quasi insensibile dei progressi, dicendo che « le arti presero per maestro il tempo » e progredirono « segretamente ». E questa idea di un processo graduale sembra associarsi a quella di un rinnovamento ciclico, cioè alla teoria platonico-aristotelica della rinascita progressiva della cultura dopo le catastrofi distruttrici — idea rievocata nel II secolo da Aristocle — poiché Luciano scrive che « ciascuna di queste arti e scienze, che giaceva muta e coperta in molto oblio, come da un lungo tramonto a poco a poco si levò nella sua luce raggiante ».

Questa confluenza di elementi di derivazione tanto diversa è un indice interessante della conservazione di differenti rappresentazioni del progresso nell'epoca di Luciano, che le mescola senza preoccuparsi molto dei loro eventuali contrasti. E cosí, nonostante la sua apparente accettazione della teoria ciclica platonico-aristotelica, Luciano delinea un processo di sviluppo della cultura, che per se stesso gli si presenta infinito, cosí come era apparso a Seneca. « Poiché ciascuno che faceva qualche scoperta la trasmetteva alla posterità; e quindi la successione di quelli che ricevevano l'eredità, facendo aggiunte a ciò che avevano appreso, continuò a riempire le lacune esistenti ». E cosí « le scienze varie.... mediante

sforzi (μόλις) si preparano per arrivare (ἔμελλον ἥξειν) alla loro chiara manifestazione, spinte dal tempo infinito (ὑπὸ τοῦ αἰῶνος), che non lascia niente senza indagare ».

Ma ciò che agisce attivamente sugli uomini attraverso il corso del tempo è (per dichiarazione esplicita di Luciano) « l'intelligenza (φρόνησις), che si accompagna alla scienza e trae dal frequente sperimentare la possibilità di scegliere l'ottimo ». Pertanto « dobbiamo considerare necessario lo studio dell'antico, ma onorare come migliore ciò che la vita seppe trovare poi, dopo aver raggiunto la possibilità di dedicarsi alla riflessione razionale (λογισμοῖς) ».

Torna cosí in Luciano il concetto della tradizione vivente, che non è conservazione cristallizzata, bensí creazione progressiva continua realizzata dalla vita; torna l'idea dell'infinità di questo processo, che si estende dal passato e dal presente verso l'avvenire.

Riassumendo, possiamo dire che per tutti gli assertori antichi dell'idea del progresso umano la natura offra il punto di partenza allo sviluppo dell'attività creatrice dell'intelligenza dell'uomo; quindi le conquiste compiute da ogni generazione offrono alle successive i mezzi e gli stimoli per nuovi incessanti esperimenti e nuove acquisizioni; e in tal modo la creazione della cultura progredisce insieme con l'intelligenza creatrice. L'antichità dichiara con Cicerone ciò che tornerà a dichiarare il rinascimento con Bruno; cioè che l'umanità è caratterizzata dal suo sforzo incessante di creare, mediante l'opera della sua intelligenza e delle sue mani, *un'altra natura*, altri corsi e altri ordini al di sopra di quelli che le furono dati naturalmente; e per questa creatività del suo spirito l'uomo merita d'esser considerato « come un dio mortale » o « dio della terra ».

Dai presocratici e dai poeti tragici fino a Seneca in-

negabilmente l'idea della creatività dello spirito si afferma e si sviluppa nell'antichità, e si ripercuote poi sugli ultimi secoli della cultura classica, da Luciano ed Aristocle ad Asclepio e Giovanni Filopono. Per negare agli antichi il raggiungimento di tale intuizione, occorre chiudere gli occhi alla realtà storica e cancellare l'ampia documentazione che conferma la sua esistenza.

INDICE DEI NOMI *

ABBAHU di Cesarea (Rabbi) 515, 522.
Abraham (= educazione, in Filone) 521.
Achei 81, 404.
Acheronte 108, 446, 450.
Acherusia, vedi Acheronte.
Achille 12, 81, 400.
Adamo 406, 422, 424, 425, 426, 436, 441, 585.
Adamson R. 59.
Ade 400, 446, 448, 449, 488, 565, 640.
AEZIO 90, 144, 200, 201, 281, 288.
Africa, africani 9.
Afrodite 86, 87, 88, 92, 93, 417.
Agamennone 81, 86, 400, 404, 410, 417, 420, 433.
AGATARCO 599.
AGATONE 601.
Agostino (S.) 27, 29, 36, 37, 61, 215, 218, 223, 356, 362, 363, 373, 374, 377, 380, 381, 387, 423, 424, 425, 426, 442, 497, 709; **agostiniana** corrente 423; — filosofia 569.
Aiace 400.
Albertelli P. 128.
ALCEO 64.
Alcibiade 171, 178.
ALCMEONE 687.
ALESSANDRINA FILOSOFIA 59.
ALESSANDRINI MATEMATICI 608.
Alessandro, vedi Paride.
ALESSANDRO di Afrodisia 360, 367, 368, 378, 382, 383, 386.
Alessandro Magno 317, 699.
ALESSIDE 602.
Alfieri V. E. 16, 94, 98, 101, 104, 105, 124, 138, 139, 140, 254, 267, 274, 283, 284, 285, 648.
Altamura 447.
Ambrogio (S.) 104.
Amerio R. 101, 102, 108, 512.
Amicizia 86.
Amleto 11.
Amore 235.
ANACARSI di Scizia 594, 693.
ANACREONTE 64.
Ananke 490.
ANASSAGORA 50, 54, 122, 140, 141, 192, 206, 234, 238-241, 242, 254, 256, 266, 276, 277, 278, 591, 596, 599, 600, 607, 619, 622, 624, 629, 632, 633, 648, 649, 651, 708, 709, 711, 715, 716, 717; DISCEPOLI di — 634.
ANASSIMANDRO 46, 48, 66, 68, 122, 408, 436.
ANASSIMENE 122.
Anfione 671.
Anima universale 226.
Anselmo (S.) 143, 144.
ANTICHI POETI E SAGGI 237, 270.
ANTICHITÀ CLASSICA, antica scienza, cultura, antico spirito, pen-

* Sono in MAIUSCOLETTO i nomi di autori, scuole, opere e sistemi antichi; in **grassetto** i nomi di autori, opere e sistemi cristiani, medievali e moderni; in *corsivo* i nomi di entità filosofico-mitico-religiose; in tondo i nomi di personaggi e fatti storici o mitici e i nomi geografici.

siero, etc. IX, X, 11, 15, 16, 17, 22, 24, 27, 28, 31, 34, 36, 41, 43, 59, 60, 61, 62, 108, 112, 113, 117, 387, 393, 431, 461, 465, 491, 547, 568, 578, 579, 583, 586, 603, 626, 627, 629, 630.
ANTICO TESTAMENTO 32.
ANTIFANE 602.
ANTIFONTE 53, 92, 93, 133, 135, 168, 206, 249, 402, 416, 452, 453, 470, 471, 484, 491, 522, 567, 602, 655.
Antigone 432.
ANTIGONO di Caristo 316, 317.
ANTISTENE 174, 205, 298, 312, 482, 483, 611, 613.
Apatia stoica 560.
Apocalissi di Pietro 451.
Apollo 419, 420, 429, 552.
Apollo Lairberos (santuario di) 455.
Aquitania 717.
ARCAICO pensiero 124.
ARCESILAO 204, 313.
ARCHELAO 647, 649.
ARCHILOCO 48, 64, 65.
ARCHIMEDE 608, 609, 625.
ARCHITA 141, 142, 158, 596, 608, 629, 630, 664, 688, 735.
Ardizzoni A. 413.
AREIOS DIDYMOS 376.
Areopago 430, 717.
Aridea, vedi Thespesio.
ARISTARCO 611.
ARISTIPPO di Cirene 297, 298, 299, 300, 303, 610.
ARISTOCLE 299, 303, 319, 320, 675, 676, 680, 684, 735, 737, 739.
ARISTOFANE 448, 450, 653, 654.
ARISTOSSENO 64, 162, 173, 534, 625, 700.
ARISTOTELE 23, 25, 27, 29, 31, 34, 69, 72, 93, 138, 141-143, 144, 157, 191-199, 206, 215, 217, 221, 222, 235, 236, 239, 240, 241, 246, 254, 255, 256, 265, 266, 267, 268, 269, 272, 273, 274, 275, 280, 281, 284, 286, 287, 288, 289, 290, 300, 301, 302, 304, 325, 330, 332, 346-376, 377, 378, 380, 381, 382, 383, 386, 387, 396, 398, 435, 440, 441, 453, 471, 480, 497-503, 505, 507, 510, 526, 534, 590, 593, 598, 603, 606, 607, 609, 610, 618-625, 627, 630, 631, 648, *674-688*, 689, 691, 693, 697, 700, 701, 706, 708, 709, 710, 711, 712, 715, 718, 724, 734, 735.
Armstrong H. 101.
Arnauld A. 424.
Arnim J. von 127, 320, 376, 483, 504, 510, 690.
ARRIANO 511, 528, 549, 550, 608.
ARTE (SULL'), vedi Περὶ τέχνης.
Artemide 433, 434.
ASCLEPIO (commentatore di Aristotele) 676, 734, 739.
Asclepio (dio) 615, 654.
Asia minore 593.
Asiatico principio 17.
ASSIOCO 449.
Atarassia epicurea 560.
Atargatis (dea) 454.
Ate 410, 418, 420, 421, 422.
Atena 87, 429, 650, 668, 677, 698.
Atene, ateniesi 393, 407, 436, 447, 588, 605.
ATENIONE di Atene 641.
ATOMISMO, ATOMISTI 126, *138-140*, 141, 145, 267, 269, 281.
Atreo 413, 420.
Atride 81.
Augusto 458, 713, 715.
Aulide 433.
Aymard A. 590.

Baccanti 411.
Bacco 646.
Bacone F. 718.
Bacone R. 579.
Baeumker C. 241.
Bailey C. 101, 103.
Baius 424.
Barbari del nord 17, 21.
Barth 201.
BASILICA PITAGORICA della Porta Maggiore a Roma 452.
Battaglia F. 27, 29, 62, 578, 585, 588, 613, 624.
Bauch B. 127.
Beare J. J. 357.
Becker O. 377.
Behaviourismo 70.
Bello 225.
Bene 223, 224, 226, 227.

Bergk T. 414.
Berkeley G. 284, 303, 314, 316.
BIANTE 152, 656.
BIBLICA tradizione 586.
Bignone E. 53, 101, 102, 103, 105, 106, 133, 205, 507, 509, 510, 511, 577, 655, 675, 676, 684, 687, 694, 695, 696, 698, 699, 700.
Bill A. 407.
Billeter G. 635.
Binder W. 691.
Blanchet L. 373.
Blankert S. 691.
Blondel M. 27, 30.
Boas G., vedi Lovejoy A. O.
Boemia 424.
Bolland G. J. 42, 87.
Bossuet J.-B. 579.
Bovis A. de 526, 529, 532, 534, 535, 539, 541, 542, 544.
Bréhier É. 29, 57-59, 201, 207, 320, 351, 367, 368, 370, 371, 379, 469, 514, 516, 517, 518, 520, 521, 522, 523, 524, 528, 534.
Breier F. 241.
Brochard V. 201, 312, 313, 320, 391, 392, 393, 488, 572.
Bruno G. 28, 221, 581, 630, 665, 684, 712, 713, 714, 718, 719, 724, 730, 731, 738.
Buccellato M. 166, 168, 182.
Buonaiuti E. 402.
Burnet J. 128, 136, 162, 478.
Bywater I. 136, 675.

Caino 457.
Cairo 414.
Calcidio 153, 154, 199, 200.
Callahan J. F. 94.
CALLICLE 52.
CALLIPPO 683, 684.
Calogero G. 33, 34, 35, 123, 124, 126, 128, 167, 198, 258.
Calvino 423, 424, 425, 426, 431.
Cameron A. 455.
Campanella T. 387, 640, 666, 713.
Campidoglio 717.
Canosa 447.
Cantarella R. 406.
Carcopino J. 452.
Carlini A. 16, 369.
CARNEADE 313, 314, 315, 319, 320, 505, 506, 507.
CARONDA 250, 692.
Carteron H. 480.
Cartesio, cartesiano 25, 28, 127, 139, 280, 294, 314, 371, 372, 387.
Cassandra 420.
Cataudella Q. 640, 653, 654.
Cattolicesimo 424.
Cattolici filosofi, storici 30.
Cefalo 448, 488, 489.
CELSO 38.
CENSORINO 676.
Centimani 406.
Ceramone 612.
Cerbero 108, 447.
Cesarea 515.
Charisio 454.
Charu 446.
Cherecrate 485.
CHEREMONE 637.
Cherniss H. 72, 126, 128, 133, 135, 137, 163, 251, 269, 274, 288, 480, 655.
Chimera 129.
Chronos 91.
Ciaceri E. 641.
Cibele 83.
CICERONE, ciceroniano 47, 66, 93, 100, 102, 144, 146, 201, 202, 203, 204, 284, 285, 304, 314, 377, 424, 442, 501, 504, 505, 506, 548, 643, 653, 678, 691, 706, 707, 708-713, 715, 716, 717, 724, 738.
Ciclopi 670.
Cilento V. 382.
Cilonidi 436.
CINICI 205, 207, 209, 311, 416, 483, 589, 593, 614, 625, 634, 641, 690, 722, 723.
CIRENAICI 41, 242, 264, 265, 297-*310*, 311, 319, 321, 322, 323, 329, 331.
Classicista concezione IX, 10, 15.
CLASSICO spirito, mondo, CLASSICA cultura IX, X, 15, 462, 463, 585.
Claudio 452.
CLEANTE 101, 201, 510, 513, 690.
CLEIDEMO 234.
CLEMENTE alessandrino 42, 87, 94, 127, 155, 156, 157, 222, 483, 520.

Clitennestra 410, 417, 419, 420, 429, 433, 492, 542, 545.
Clodd E. 47.
Cohn J. 675, 688.
COLÒTE di Lampsaco 275.
Colchide 717.
Combaricu J. 84.
COMMEDIA DI MEZZO 518.
COMMENTATORI DI ARISTOTELE 363, 378.
Comparetti D. 443.
Comte A. 579.
Condillac É. B. de 263, 264, 303, 325, 338.
CONONE di Samo 608.
Contese 86.
Controriforma 424.
Copernico N. 684.
Coribanti 83.
Corinto, corinzi 588, 604.
Cornford F. M. 240.
CORPUS HIPPOCRATICUM 648, *656-658*.
COSMOLOGHI (primi) 67.
Couissin P. 204, 313, 506.
Cousin V. 579.
Covotti A. 128, 136.
CRATETE 483.
CRATILO 300, 301, 302, 303, 306.
Credaro L. 146, 313, 506.
Creso 414.
Creta 443.
Crimine oggettivo 401.
CRISIPPO 145, 146, 199, 200, 376, 377, 504.
Cristianesimo, cristiano spirito, pensiero, cristiana era, dottrina, filosofia, etc. IX, X, 11, 15, 16, 17, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 388, 395, 399, 401, 423, 431, 460, 461, 462, 463, 491, 539, 541, 547, 550, 568, 569, 586.
Cristo 20, 32, 395.
CRITIA 89, 90-92, 94, 96, 97, 100, 108, 413, 472, 473, 603, 636, 646, 656, 665.
Criticismo kantiano 119.
Critone 486.
Ctesibio 700.
Croiset M. 413.
Croce B. 4.
Cusano N. 203.
Cypselo (arca di) 447.

Dahlmann J. H. 660, 661.
Daimon 172, 182, 490, 492, 499.
Dal Pra M. 204, 312, 313, 317, 319, 320, 327, 506, 685, 694.
DAMONE 596, 622.
Danaidi 108, 418, 447.
Dante 451.
Dardania, Dardano 676.
Daremberg Ch. e Saglio E. 447.
Dario 418.
Dedalo 656, 671, 692.
Delatte A. 98, 156, 443, 467, 468, 469, 517.
DELFICA religione, DELFICO precetto, lemma 170, 469, 478, 552.
Delfi 96, 446.
Del Grande C. 403, 405, 406, 408, 409, 413, 414, 435, 577.
Del Re R. 554.
Delvaille J. 580, 581.
Demetra 646, 654.
DEMETRIO cinico 535.
DEMETRIO LACONE 697.
DEMOCRITO 50, 89, 90, 92, 93, 94, 96, 97-100, 101, 107, 108, 113, 138, 139, 140, 238, 241, 242, 254, 255, 256, 266, *267-297*, 298, 308, 314, 316, 317, 319, 451, 452, 462, 471, 472-478, 482, 487, 494, 497, 498, 509, 516, 527, 542, 572, 596, 599, 603, 629, 630, 634, 647, 648, 649, 651, *660-665*, 677, 681, 691, 693, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 704, 708, 711, 712, 715, 717, 735, 736;
DEMOCRITEA tradizione 453;
DEMOCRITEO-ARISTOTELICA distinzione 737.
Demoni del cristianesimo 401.
DEMOSTENE 152, 430, 446, 448.
Deonna W., vedi **De Ridder A.**
Derenne E. 100.
De Ridder A. e Deonna W. 446.
Derketo 454.
De Ruggiero G. 33, 34, 35, 582, 583.
Descartes, vedi **Cartesio.**

Destino 491, 503.
De Strycker E. 480.
Deucalione 669, 676, 678.
Dewey J. 112, 113, 114, 142.
Dialettica moderna 34.
Diano C. 102, 103, 107.
DICEARCO 675, 684, 688, 691, 694.
Diderot D. 263, 338.
Diels H. 52, 92, 93, 104, 129, 133, 135, 138, 140, 150, 151, 152, 156, 233, 234, 235, 255, 267, 268, 270, 272, 273, 274, 275, 276, 280, 281, 282, 284, 285, 288, 289, 290, 291, 416, 441, 443, 444, 452, 453, 469, 470, 473, 482, 517, 532, 597, 600, 602, 608, 629, 630, 646, 649, 660.
Diels H. e Kranz W. 137, 162, 168, 169, 206, 222, 236, 285, 534, 632, 649, 652, 653, 655, 661.
Diès A. 357, 480.
Dieterich A. 443, 447, 448.
Dike 407, 408.
Diller H. 276, 277.
Dimenticanza 86.
Dio 19, 26, 27, 31, 32, 42, 81, 82, 83, 110, 143, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 228, 395, 408, 411, 412, 414, 424, 425, 426, 431, 432, 457, 469, 481, 490, 491, 498, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 528, 529, 530, 531, 532, 534, 535, 536, 550, 554, 563, 565, 566, 567, 568, 570, 571, 586, 691, 726, 727;
— *natura* 31;
— *persona* 31.
DIODORO CRONO 501, 504.
DIODORO SICULO 660, 661, 662, 664, 698, 706.
DIOGENE di Enoanda 205, 283, 316, 317, 688, 691, 697, 698, 701, 703.
DIOGENE di Sinope 483, 722.
DIOGENE LAERZIO 100, 101, 144, 159, 201, 275, 284, 285, 299, 303, 311, 312, 313, 316, 317, 376, 614, 696.
Dione 314.
DIONE CRISOSTOMO 483, 691.
DIONISIACO culto, spirito 13, 83.
Dioniso 411, 441, 448, 654.
Discordia 67, 86, 235.
Discorsi menzogneri 86.
Διασσοὶ λόγοι 176, 257.
Divinazione 85.
Doering A. 136.
Dornseiff Fr. 593.
Dostoiewski F. 431, 461.
DRACONE 430.
Ducati P. 446.
Dümmler F. 158, 297, 655, 691.
Dupréel E. 133, 135, 162, 166, 169, 176, 185, 186, 251, 252, 253, 254, 256, 257, 258, 265, 266, 290, 479, 655, 656.

EBRAICO-CRISTIANE credenze, religione, tradizione 422, 441, 585, 586.
EBRAISMO, ebrei 27, 59, 515, 586; EBRAICA religione 223; EBRAICHE suggestioni ed ispirazioni 155; EBRAICI elementi 515.
Ecabe 87, 88, 417.
Ecate 83, 448, 451.
ECATEO d'Abdera 648, 660, 661, 706.
ECATEO di Mileto 48.
Eden 436, 586.
Edipo 410, 420, 432.
Efesto 650, 654, 668.
EGESIA di Cirene 11.
Egisto 81, 82, 85, 405, 420.
Egitto 593, 604, 623, 669, 681.
Egizî 186; EGIZIANO tradizionalismo 672.
ELEATI, ELEATISMO, ELEATICA scuola, dottrina, etc. 47, 123, 125, 128, 132, 133, 134, 136, 138, 139, 142, 145, 148, 149, 169, 176, 231, 232, 267, 276, 279, 283, 289, 290, 296, 372, 697.
Elena 87, 400, 404, 417.
Elettra 88, 429.
Eleusi 728.
Eleutherna 444.
ELLENICO genio, spirito, pensiero, etc. 10, 12, 15, 21, 34, 35, 43, 66, 77, 401, 441, 446; ELLENISMO 38, 59; ELLENISTICA eredità 37.
ELLENISTICA ROMANA filosofia 29.
ELVIDIO PRISCO 549.
EMPEDOCLE 46, 50, 138, 157-158,

234-236, 238, 239, 242, 254, 256, 266, 273, 276, 277, 278, 355, 402, 443, 445, 458, 631, 633, 648, 649.
EMPIRISTICHE correnti 231.
Empusa 451.
Endimione 621.
Enea 449, 456.
ENESIDEMO 277, 317, 319, 320, 329.
Enoanda 698.
Enoch (= pentimento, in Filone) 515, 521.
Enos (= speranza, in Filone) 521.
Enriques F. e Mazziotti M. 648.
EPICARMO 52, 150, 206, 469, 470, 517, 520, 532, 600, 602, 610;
EPICARMICO principio 169.
EPICUREI, EPICUREISMO 103, 108, 109, 110, 111, 112, 142, 283, 483, 503, 513, 514, 520, 553, 572, 688, 691, 694.
EPICURO 89, 99, 101-107, 109, *143-146*, 205, 277, 312, 452, 453, 462, 471, 503, 504, 505, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 519, 520, 521, 523, 524, 538, 542, 544, 581, 661, 688, 691, 695, 696, 697, 699, 700, 701, 702, 705, 706, 708, 735.
Epidamno 588, 606.
Epifanio 93, 285, 653.
EPIMENIDE 436, 671.
Epimeteo 650.
EPITTETO 501, 524, 525, 528, *548-550*, 552, 560.
Er armeno (mito di) 449, 450, 489, 490, 564.
Era 87.
Eracle 206, 315, 413, 483, 593, 610, 614, 654.
ERACLIDE PONTICO 684.
ERACLITO 46, 48, 50, 66, 68, 122, 125, 126, 149, *150-157*, 158, 184, 192, 193, 199, 262, 301, 317, 469, 517, 520, 598;
ERACLITEA dottrina 297;
— esigenza 221;
— proposizione 240;
ERACLITISMO 302.
ERASISTRATO 625.
ERATOSTENE 317, 608.
Erinni 81, 86, 410, 419, 420, 421, 422, 429, 447, 470, 518.
ERMIPPO 661, 662, 663.
ERMOTIMO 709.
Ernout A. 103.
Erodico di Selimbria 615.
ERODOTO 152, 251, 402, 414, 593, 604, 634.
EROFILO di Calcedone 625.
Eros 67, 86, 175, 187, 188, 189, 191, 224, 225, 674.
Esaminatore interno (*elenchos*) 519.
ESCHILO 83, 86, 96, 153, 407, 409, 410, 413, 414, 415, 417, 418, 421, 423, 427, 430, 431, 433, 434, 435, 492, 567, 600, 636, 637, 638, 639, 642, 643, 644.
ESCHINE 301, 302.
Esculapio 102, 105.
ESICHIO 414.
ESIODO 80, 86, 91, 92, 96, 150, 206, 209, 402, 405-407, 412, 422, 435, 437, 438, 439, 440, 441, 447, 472, 473, 552, 561, 585, 587, 590, *591-593*, 600, 602, 610, 612, 613, 629, 631, 638, 713;
ESIODEO principio 169.
Espero 498.
Età post-omerica 591.
Eteocle 415, 420, 427, 447.
ETICA ANTICA, CLASSICA X, 391, 392, 393, 496, 572, 573, 651;
— **cristiana e moderna** 497, 572, 573;
— GRECA 69, 397;
—, **morale moderna** 391, 392, 393;
— STOICA 397, 520.
Etiopi 80, 233.
Ettore 81, 400, 404.
Eucken R. 10-11, 108, 497.
EUDEMO 502, 593.
EUDOSSO 608, 677, 683, 684.
Eumenidi 429.
Eumeo 406.
EUPOLI 641, 646.
Eurinomo di Polignoto 447.
EURIPIDE 11, 54, 65, 66, 83, 87-90, 93, 96, 156, 305, 410, 411, 413, 414, 417, 421, 422, 427, 431, 432, 433, 434, 435, 437, 470, 517, 518, 519, 564, 600, 636, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 652, 653.

Euristeo 315.
Eusebio 102, 176, 285, 299, 303, 319, 320, 511.
Eva 436.
Evangeli 393, 401, 539, 548; evangelico messaggio 27.

Fabre P. 539.
Falaride, toro di, 206.
Farrington B. 50, 67, 71-74, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 109, 253, 578, 589, 590, 595, 597, 606, 657.
Fatica 86.
Fato 81, 401, 404, 405, 407, 410, 413, 425, 427, 504.
Fedra 83, 434, 437.
FERECRATE 634, 641, 646.
Festa N. 690.
Festugière A. J. 59, 101, 103, 104, 105, 109, 447, 448, 455, 539, 675.
Feuerbach L. 68, 88, 89.
Fichte J. G. 51, 723.
Ficino M. 28, 221, 666.
Fidia 624, 656.
Fiere 448.
FILEMONE 602, 636.
FILISCO 602.
FILODEMO 93, 94, 102, 104, 105, 144, 508, 653, 654.
FILOLAO 136, 137.
FILONE 110, 157, *205-214*, 221, 222, 223, 228, 230, 231, 232, 320, *331-333*, 334, 335, 398, 453, 454, 456, 457, 458, 461, 469, *514-524*, 527, 528, 529, 532, 534, 542, 545, 552, 558, 675, 688, 689, 722, 726, 727; FILONIANO testo 690.
Filoponia 600, 601, 616, 625, 626.
FILOSOFIA NATURALISTICA (ionica) 198.
FILOSOFIA OGGETTIVISTICA 43.
FILOSOFIA PRESOCRATICA 63.
FILOSSENO 700.
FILOSTRATO 168, 169.
FISICI ANTICHI 124.
Fitzralph R. 314.
Flegias 455.
Flint R. 580, 581.
FOCILIDE 615.
Fougères G. 447.
Frank E. 136, 138, 141.
Fränkel H. 128, 317, 444.
Frazer J. 47.
Friedländer P. 298.
Frigia 455, 717.
Frinide 683.
Furie 88, 108, 448, 449.

GALENO 275, 281, 282, 284, 285, 287.
Galileo 75, 139, 280, 294, 297.
Gallavotti C. 64, 65.
Gallia 717, 725.
Ganter 201.
Gassendi P. 101, 102.
Gea 639.
Geffcken J. 413.
Geiger 516.
GELLIO AULO 636.
Gelosia degli dei 414.
Genius malignus di Cartesio 314.
Gentile G. 22-27, 29, 32-33, 35, 39, 41, 61, 175, 396, 578, 580, 581, 630, 665, 666, 712, 713, 719, 724, 730.
GEREMIA 515.
Germani 21.
Gernet L. 401, 402, 403, 407, 409, 415, 416, 421, 430, 435.
Gerusalemme 393.
GESÙ figlio di Sirach 606.
GIAMBLICO 173, 191, 380, 381, 441, 534, 620, 676.
Giansenio C. 61, 423, 424, 425.
Gige, anello di, 90, 91, 96, 97, 407, 414, 472, 496.
Gigon O. 126, 260, 479.
Gilson É. 29, 30.
GIMNOSOFISTI indiani 317.
GIOBBE 535, 536.
Giovanni di Rodington 314.
GIOVANNI FILOPONO 142, 273, 288, 675, 676, 680, 684, 689, 701, 735, 739.
Giove 344, 714.
GIOVENALE 715.
GIUDAISMO, giudaica chiesa, etc. 27, 395.
Giuliano imperatore 109.
Giuliano di Eclano (pelagiano) 442.
Giussani C. 694.
Glaser K. 163.

Glauco di Chio 594.
Glotz G. 404, 409, 588, 589, 606, 607, 624.
Gnomici poeti 76;
gnomica saggezza 332.
Gnoseologia antica x;
— greca 118;
— medievale 60;
— neoplatonica 230.
Goedeckemeyer A. 312.
Gomar F. 424, 425, 426.
Gomperz H. 167, 168, 240.
Gomperz Th. 12, 102, 105, 133, 135, 249, 251, 297, 298, 306, 634, 656.
Goodenough E. R. 516.
Gorgia 54, 128, 129, *131-132*, 133, 134, 136, *162-168*, 176, 257, *258-266*, 302, 303, 306, 307, 319, 324, 337, 338, 340, 341, 342, 343, 352, 361, 363, 364, 388, 480, 644, 652, 656.
Gorgoni 448.
Gottschalk 424.
Grande Anno 679.
Greca morale 12.
Greca tragedia, vedi tragedia.
Greci, greco pensiero, popolo, spirito, etc.; greca anima, arte, cultura, filosofia, etc. 10, 11, 13, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 42, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 57, 58, 59, 61, 65, 66, 69, 71, 74, 79, 83, 112, 113, 121, 122, 156, 157, 173, 175, 177, 234, 391, 392, 393, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 411, 412, 423, 444, 569, 582, 587, 588, 604, 635.
Grecia 20, 25, 42, 47, 76, 80, 91, 401, 405, 406, 422, 441, 466, 471, 473, 481, 518, 587, 588, 589, 590, 594, 603, 604, 611, 634, 635, 644, 678, 706.
Greene W. Ch. 401, 402, 403, 427.
Grilli A. 675, 676, 691, 695, 697, 698, 700, 701.
Grousset R. 38, 59.
Guthrie W. K. C. 444, 445.
Guyau J. M. 580, 694, 698, 700.
Halbfass W. 241.
Harnack A. 27.
Hegel G. 3, 4-10, 17-21, 22, 28-29, 32, 34, 35, 41. 42, 48, 87, 394, 395, 396, 686.
Heidel W. A. 128, 133, 136, 598, 634, 657, 658.
Heinemann F. 691.
Heinze R. 201, 449.
Henz G. 673.
Herbertz R. 128.
Herder J. G. 579.
Hermann G. 639, 644.
Hermes 81, 89, 247, 248, 650, 697.
Hildebrand G. H. 581, 629, 652, 680.
Himeros 86.
Hirzel R. 313, 708.
Hobbes Th. 60.
Hoffmann E. 128.
Howald E. 413.
Hume D. 303, 316.
Hus J. 424, 425.
Huyghens Ch. 280.
Hybris 403, 406, 407, 409, 410, 414, 418, 435, 438.

Ida 676.
Idealismo assoluto 28, 29, 32, 33;
— cristiano 32;
— greco 32;
— postkantiano 32.
Idealisti 29, 45, 51, 60, 231, 578.
Idra 448.
Ierocle 376.
Ifigenia 433.
Ilio 676.
Illuminismo, illuministi, etc. 96, 97, 100.
Illusionismo 163.
Indiani 42.
Inferi (Enfers) 448.
Inganno 86.
Inge W. R. 570, 571.
Innocenzo III 708.
Intelletto 226, 227.
Invidia degli dei 436.
Io 427, 428.
Ionia, ionico mondo, ionica civiltà, etc. 63, 65, 68, 414.
Ionica poesia 48, 49, 63;
ionici poeti 49, 67.

Ionici (filosofi) 48, 71, 72, 122, 123, 125, 173;
ionica filosofia 63, 198;
— scienza 677.
Ipermestra 427.
Ippia (sofista) 133, 162, 163, 185, 257, 258, 266, 480, 595, 651, 655, 656, 665.
Ippocrate, ippocratici, ippocratici scritti, trattati, etc. 74, 75, 133, 208, 209, 276, 277, 298, 591, 595, 597, 598, 599, 609, 619, 622, 629, 630, 634, 647, 649, 654, 655, *656-660*, 665, 684.
Ippolito 649.
Ippolito 433, 434.
Iris 681.
Isaac (= natura, in Filone) 521.
Isaac (Abn Jacob Jsaac?) 121.
Isaia 155, 520.
Isdoso scolastico 154.
Isis 460;
isiaco culto 459.
Isocrate, pseudo, 276, 453, 487, 518.
Issione 447.

Jaeger W. 12, 48-57, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 74, 76, 82, 90, 92, 93, 94, 96, 100, 101, 123, 126, 128, 142, 143, 159, 160, 173, 177, 187, 188, 191, 198, 242, 256, 267, 290, 404, 405, 408, 413, 437, 491, 492, 498, 501, 587, 643, 650, 670, 675, 677, 679, 687, 688, 691.
Jago 411.
Jacob (= ascetismo e perfezione, in Filone) 521.
Janet P. 579.
Jardé A. 603.
Jehova 436, 586.
Jensen Chr. 101, 102, 105.
Joël K. 35, 44-48, 49, 50, 63, 66, 67, 71, 74, 128, 133, 207, 595, 611, 654.

Kaibel G. 150, 469, 641.
Kant I. 28, 33, 127, 346, 392, 477, 498.
Kêr, Kêres 447.
Kern O. 441, 443, 632.
Kierkegaard S. 394, 541.
Kirk G. S. 301.
Kitto H. D. F. 413.
Kleingünther A. 94, 654.
Klimke 30.
Kock Th. 454, 523, 566.
Kranz W. 413, 444; v. Diels H.
Krokiewicz A. 101.
Kronos 667.

Laas E. 241.
Laberthonnière L. 27, 30-32, 33, 35.
Labriola A. 600.
Lachesi 490, 492.
Lachete 636.
Laconia 603.
Laio 413, 420.
Lamennais F. 424.
Lamenti 86.
Laminette auree 443, 444, 445.
Lana I. 139, 158, 161, 162, 250, 253, 641, 642, 643, 648, 661, 695, 700, 701.
Langerbeck H. 242, 246, 254, 267, 284, 298.
Latini 569.
Lattanzio 529.
Latzarus B. 449, 450, 566, 568.
Laurent F. 579.
Lavagnini B. 414.
Leibniz G. 60, 121.
Leonardo da Vinci 595, 599.
Leone Ebreo 28.
Leonte di Salamina 549.
Leonzio 102.
Leroux P. 579.
Lesky A. 413.
Lessing G. E. 725.
Leucippo 138, 139, 268, 281, 648, 649, 696.
Levi A. 90, 240, 547.
Levi Al. 401, 407, 408, 409, 422, 435.
Lévy-Bruhl L. 84.
Licurgo 692.
Lidia, Lidî 455, 604.
Liénard E. 463.
Lirica creca, lirica moderna 64.
— ionico-eolica 66.
Lisia 152, 408, 448.
Locke J. 139.

Lodge R. C. 673.
LOGICA ANTICA 34.
Logos divino 517, 519.
Loisy A. 30, 33.
Losacco M. 441, 582.
Lotte 86.
Lovejoy A. O. e Boas G. 635.
LUCIANO 449, 451, 483, *734-738*, 739.
Lucido 424.
Lucifero 498.
Lucilio 726.
LUCREZIO 31, 94, 99, 102, 103, 106, 107, 108, 142, 449, 451, 452, 462, 505, 511, 512, 648, 688, 695, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 704, 706, 708, 713, 715, 717.
Lugdunum (Lione) 725.
Luria S. 257, 655.
Lusitania 717.
Lutero M. 424, 586.

Maddalena A. 413, 418, 427.
Magalhães Vilhena V. de 169, 177, 479, 481, 605, 671, 673.
Magia 163-164.
Maieutica 41.
Maier H. 90.
Malcovati E. 634, 635.
Mancini G. 215, 218, 223, 374, 379, 381.
Manetti G. 640, 713.
MANICHEISMO 554.
Marbach G. O. 3.
Marchesi C. 533, 534, 544, 546, 547.
Marchesini G. 92.
MARCO AURELIO 524, 547, 548, 550, 551, 552, 560.
Mario Vittorino 374.
Marouzeau J. 260.
Marsia 171, 671.
Martin J. 457.
Martinazzoli F. 12, 13, 65, 101, 152, 402, 406, 438, 439, 593.
Marx K. 671, 721.
MASSIMO TIRIO 691.
Mazziotti M., vedi Enriques F.
Méautis G. 413, 447.
MEDICI 48, 63;
— EMPIRICI O METODICI 310;
— IPPOCRATICI 298, 622, 634, 647; mediche scuole 598.
Medievale gnoseologia, scienza, filosofia, teologia 26, 27, 29, 60;
— coscienza 401.
Medio Evo 27, 314, 569.
MEGARICA teoria 501;
MEGARICI 504.
Meineke A. 636.
MELISSO di Samo 129.
MENANDRO 454, 455, 523, 566, 602, 636.
Menelao 422, 452, 470.
MENONE 175, 176, 179, 188.
Menzel A. 92.
Mercier D. 117.
Messaggio evangelico, ellenizzazione del, 27.
METRODORO di Chio 140, 285.
Milesî 73.
Mill J. 306.
Milton J. 586.
Minucio Felice 93, 653, 654.
MISTICA, MISTICA soggettività, MISTICHE CORRENTI, MISTICISMO GRECO 44, 45, 48, 63, 76, 529;
— (medievale) 27.
MITOLOGIA ANTROPOMORFICA 43;
— GRECA, mitologiche rappresentazioni 43, 44, 79, 80;
— OMERICO-ESIODEA 232.
Mitre 102.
Modernismo 30, 32.
Moderni, moderno spirito, pensiero, cultura, filosofia, poesia, etc. IX, 12, 15, 16, 17, 20, 21, 22, 24, 33, 35, 37, 44, 59, 60, 61, 112, 113, 139, 387, 388, 394.
Moeller C. 11, 36, 37-39, 41, 393, 394, 399, 400, 403, 410, 411, 412, 423, 426, 431, 432, 433, 452, 461, 491.
Moira 408.
Momigliano Arn. 569.
Mondo classico 463;
— cristiano 463;
— greco precristiano 444;
— ionico arcaico 65;
— orientale, greco, romano, germanico 9, 394, 395.

Mondolfo A. 657.
Mondolfo R. 16, 52, 67, 68, 71, 75, 76, 77, 81, 82, 86, 88, 90, 96, 97, 128, 137, 138, 139, 140, 142, 150, 169, 173, 175, 199, 221, 264, 356, 402, 405, 407, 408, 413, 438, 442, 443, 444, 445, 450, 466, 469, 472, 482, 484, 501, 508, 578, 590, 595, 597, 673, 683, 708; vedi Zeller E.
Monoteismo cristiano e greco 31.
MORALISTI GRECI 392.
Morrison J. S. 661.
MOSCHIONE 636, 641, 645, 700.
MOSÈ 211, 586.
Mullach G. A. 482.
Murray G. 413.
MUSONIO RUFO 548, 625, 626.

Nardi B. 192, 193, 314, 332, 354, 374, 375, 401, 582.
Natorp P. 297.
NATURALISMO PRESOCRATICO, NATURALISTI PRESOCRATICI 34, 44, 45, 46, 49, 66, 71, 72, 74, 77, 123, 164, 631.
Nauck A. 414, 600, 601, 629, 636, 637, 639, 644, 645, 646, 653.
Nausicaa 432.
Neikos 86.
Nekyia omerica 447, 448.
Nenci G. 153.
NEOACCADEMICI 312, 313, 314.
Neohegeliani 17, 21, 22, 61, 394, 396.
NEOPITAGORICI 443, 458.
NEOPLATONICI, NEOPLATONISMO, NEOPLATONICA teoria, etc. 20, 25, 36, 109, 110, 111, 214, 221, 223, 230, 374, 380, 381, 387, 569, 570, 572, 582.
Nestle W. 52, 90, 92, 257, 480, 640, 653.
Nestore 168.
Newmann J. H. 30, 31, 33.
Nicia di Atene 447.
Nietzsche F. W. 38, 43, 44, 61, 393, 394.
Noè (= giustizia, in Filone) 521.
Norden E. 449, 456, 660.
Norsa M. 414.
NUMENIO 176.
Nuovo Testamento 32.

Occhio di Zeus 407.
Occhio vendicatore degli dei 91, 406, 473.
Oceanidi 418.
OGGETTIVISMO ANTICO 26, 59.
Olimpica religione 13.
Olimpo, olimpici dei 86.
Olimpo (personaggio) 671.
Olivieri A. 150, 443, 508.
OMERO 64, 65, 69, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 92, 152, 355, 400, 403, 404, 405, 406, 412, 421, 435, 437, 473, 593, 670, 677;
OMERICHE concezioni 440.
Ontologica prova 142; ontologico argomento 143.
ORACOLO DELFICO, lemma dell', vedi DELFICO precetto.
Oratorio 27.
ORAZIO 580, 706, 715.
Oreste 81, 410, 420, 429, 430, 452, 470.
Orfeo 671.
ORFICI, ORFICO misticismo, religione, etc., ORFISMO 13, 96, 109, 176, 402, 422, 424, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 449, 452, 456, 465, 466, 469, 470, 510, 569, 632, 635.
Oriente, orientali 19, 42, 604.
Origene 424.
Otium 606, 621, 664.
Otto F. W. 13.
OVIDIO 443, *458-461*, 462, 542, 585, 707, 708, 713, 714.

Pacioli L. 598.
PAGANESIMO, PAGANI FILOSOFI, etc. 30, 539, 541, 568.
Palamede 639, 645, 671.
Pan 83, 419.
PANEZIO 526, 548, 680, 706, 707, 708, 715, 716, 717.
Paolo (S.) 27, 30, 38, 401, 462, 586, 592, 612.
Paratore E. 101, 102, 107.
Parche 86, 490.

Paride 87, 400, 404, 419.
PARMENIDE 123, *124-129*, 131, 132, 134, 136, 138, 234, 239, 242, 256, 290;
DISCEPOLI di — 129, 131;
parmenideo ente 123;
— mondo 47;
parmenidea δόξα 266, 269, 323.
Pascal B. 27, 424, 579.
Pascal C. 446.
Pasquali G. 82, 405, 413, 414, 415, 417.
Patristica 27, 30, 463;
patristica eredità 37.
PAUSANIA 447, 448.
Pearson A. C. 690, 691.
Peipers D. 298.
Pelagio, pelagianismo 423, 442.
Pelasgo 418.
Pelope 420.
Penia 188.
Pericle 250, 605.
PERIPATETICI, PERIPATETICA teoria, etc. 215, 534, 688.
Περὶ τέχνης *133-136*.
Perrotta G. 90, 413.
Perse 592.
Persiani 414, 418, 604.
Pesce D. 499, 501, 548, 549, 550.
Petelia 444.
Petersen E. 413.
Petrarca F. 27.
Pettazzoni R. 454, 455, 456, 458, 459.
Philippson R. 101, 105, 144, 511, 661.
Piat Cl. 192.
Pico della Mirandola G. 28, 640, 709.
Pieper F. 578, 606, 621.
Pilade 429.
PINDARO 52, 65, 69, 173, 444, 489, 593.
Piriflegetonte 451.
PIRRONE 310, 312, 316, 317.
PITAGORA 47, 162, 192, 443, 458, 466, 692.
PITAGORICI, PITAGORISMO, etc. 46, 97, 126, *136-138*, 141, 142, 156, 158, 162, 163, 169, 170, 173, 234, 236, 238, 246, 250, 257, 266, 269, 323, 349, 364, 371, 398, 443, 453, 458, *465-472*, 475, 478, 482, 487, 494, 508, 509, 513, 516, 517, 519, 520, 523, 525, 534, 538, 553, 558, 559, 572, 596, 631, 651, 688.
Pittura greca 446;
— **etrusca** 446.
PLATONE 12, 25, 26, 27, 33, 34, 41, 47, 56, 59, 71, 92, 93, 158, 159, 160, 162, 165, 166, 168, 170, 174, *175-190*, 191, 199, 224, 234, 242, 244, 248, 261, 264, 265, 266, 274, 281, 297, 298, 301, 302, 303, 307, *338-346*, 355, 356, 357, 359, 388, 402, 414, 435, 439, 441, 445, 448, 453, 471, 475, 479, 480, 482, 483, *487-497*, 499, 522, 526, 554, 561, 564, 580, 589, 590, 593, 594, 597, 603, 607, 608, 609, 610, 614-618, 624, 627, 629, 644, 648, 652, 655, 656, *665-674*, 676, 680, 681, 684, 687, 689;
PLATONICO mito 57;
PLATONISMO 694.
PLAUTO 446.
Pleiadi 666.
PLINIO 447, 707, 712.
PLOTINO 110, 127, 157, *214-230*, 362, 363, 367, 368, 374, 377, *378-388*, *569-573*, 734.
PLUTARCO 42, 51, 52, 87, 92, 98, 151, 156, 157, 168, 169, 205, 213-214, 221, 275, 282, 290, 304, 408, 416, 439, 449, 450, 455, 457, 461, 511, 514, 523, 534, *552-569*, 572, 589, 593, 608, 609, 624, 629, 630, 664, 734, 735.
POETI COMICI 602, 665;
— TEOGONICI 70;
— TRAGICI 600, 601, 636, 665.
Pohlenz M. 201, 376, 377, 413, 519, 691.
POLIBIO 58, 100, 454, 462, 518, 519, 680.
Policleto 596, 622, 624.
POLICRATE 605.
Polignoto di Taso 96, 446, 447.
Polinice 420, 432, 447.
POLITEISMO GRECO 95.
POLO 496, 596, 622.
Poppe W. 691.

Porfirio 374, 454, 566.
Póros 188.
Porzig W. 413.
Posidone 418.
Posidonio 449, 526, 548, 594, 596, 675, 688, 689, 691, 692, 693, 694, 700, 706, 708, 715, 717, 723.
Postaristotelica epoca, filosofia, etc., postaristotelici filosofi 22, 471, 483, 503, 504, 507, 521, 625.
Praechter K., vedi Ueberweg F.
Pragmatismo, pragmatisti 113, 155, 245.
Predestinaziani 424.
Positivismo, positivisti 29, 578.
Presocratici filosofi, naturalisti, etc., presocratica filosofia 25, 44, 45, 49, 63, 66, 71, 72, 74, 77, 117, 123, 152, 157, 241, 242, 267, 269, 469, 580, 591, 594, 595, 596, 597, 598, 619, 622, 631, 648, 738.
Priamo 400.
Primi filosofi 124.
Primitivi popoli 84.
Proclo 109, 110, 232, 331, 333, 334, 335.
Prodico 55, 89, 92, 93, 94, 96, 97, 101, 169, 206, 207, 480, 602, 610, 641, 653, 654, 656, 668, 684, 689, 693.
Prometeo 247, 405, 418, 428, 437, 441, 639, 645, 646, 650, 663, 668.
Protagora 51, 52, 53, 54, 55, 90, 92, 95, 96, 100, 113, 133, *158-162*, 165, 166, 168, 231, 240, 241, *242-257*, 258, 261, 262, 264, 266, 267, 272, 273, 274, 275, 276, 278, 284, 285, 286, 287, 290, 298, 303, 308, 309, 310, 314, 316, 319, 435, 480, 629, 641, 643, 648, 649, 650, 651, 652, 656, 661, 665, 671, 700; protagorismo 303.
Protestanti, protestantesimo 61, 423, 424, 425, 586; protestante storiografia 27.
Provvidenza 504.
Psicologia « behaviourista », del comportamento 70, 323; — platonica 357.
Puech A. 30.

Radamanto 456.
Radermacher L. 640.
Raffinati del Teeteto 201, *297-310*, 338, 340, 342, 343.
Ragione divina 151.
Regenbogen O. 276, 277.
Regnum hominis 26.
Reinach S. 449.
Reinhardt K. 123, 126, 127, 413, 648, 660, 691.
Reminiscenza platonica 181, 182, 184, 189, 190, 194, 219.
Rey A. 138, 598.
Rinascimento 15, 24, 45, 58, 75, 221, 595, 598, 630, 640, 709, 738; rinascimentale distinzione 139; — rivoluzione 61; rinascimentali celebrazioni 666; — innovatori 294; — scrittori 713.
Ritter H. 3.
Rivelazione 461.
Rivaud A. 298, 443, 635.
Robin L. 185, 312, 313, 314, 317, 320, 357, 397, 398, 491, 493, 500, 501, 505, 506, 671, 694.
Rohde E. 13, 76, 443, 446, 448.
Roma 443, 444, 445, 706, 707, 725.
Romanticismo 45.
Rosmini A. 27.
Ross D. 342, 359.
Rossi M. M. 578, 606, 621.
Rossi P. 169, 541.
Rostagni A. 63, 162, 257, 443, 458, 534.
Rousseau J.-J. 634.
Rudberg G. 691.
Ruvo 447.

Saffo 64.
Saglio E., vedi Daremberg Ch.
Saitta G. 33, 34, 92, 168, 221.
Sallustio 103, 109, 111, 112, 113, 572, 707.
Salomone 155.
Satana 401.
Saturnia età 707, 713, 714, 715.

Saturno 713, 714.
Scettici, scetticismo 22, 41, *146-148*, 214, 242, 257, 263, *310-331*, 332, 505, 506, 552;
scettica critica 136.
Schaerer R. 491, 568.
Schiller J. 158.
Schleiermacher F. 297, 298.
Schmid W. 92, 641, 648.
Schuhl P.-M. 164, 276, 277, 371, 372, 469, 517, 578, 586, 590, 596, 597, 606, 607, 667.
Sciacca M. F. 16.
Scilla 129.
Sciti 604.
Scolastica, etc. 24, 27, 28, 30, 62, 118, 335, 581.
Scrittura, Scritture (Sacre) 515, 606.
Segni indicativi, teoria dei, 322.
Segni memorativi, utilizzazione dei, 323.
Seneca 144, 205, 246, 377, 378, 416, 461, 462, 471, 475, 507, 509, 510, 511, 512, 513, 519, 520, 521, 524, 525, *526-548*, 550, 551, 560, 561, 562, 563, 566, 567, 568, 569, 572, 579, 580, 581, 594, 689, 691, 692, 693, 694, *721-734*, 737, 738.
Senofane 50, 80, 87, 88, 95, 149-150, 158, *232-234*, 629, 630, 632, 633, 635, 649.
Senofonte 152, 174, 206, 207, 479, 480, 483, 484, 485, 528, 550, 560, 590, 597, 602, 603, 606, 610-613, 627, 643.
Senso comune aristotelico 357.
Senso interiore agostiniano 357.
Serse 418.
Sertillanges A.-D. 117.
Sestio, Sestii, scuola romana dei, 513, 519, 525, 560.
Sesto Empirico 90, 93, 94, 129, 131, 136, 139, 146, 148, 150, 151, 154, 201, 202, 203, 204, 214-215, 240, 241, 246, 258, 259, 270, 274, 275, 276, 277, 282, 284, 287, 289, 299, 300, 303, 304, 307, 308, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 318, 319, 320, 321, 327, 328, 332, 505, 632, 635, 653, 654.
Sette savi 76, 677.
Shakespeare W. 11, 411.
Shorey P. 480.
Sibari 250.
Sibilla 713.
Simonide di Ceo 52.
Simplicio 140, 380, 381.
Sinesio 64.
Sirî 454, 523, 566.
Sisifo 108, 413, 447, 448.
Snell B. 413.
Socrate 20, 21, 23, 30, 33, 34, 41, 47, 50, 55, 56, 57, 159, 162, 166, *169-175*, 177, 178, 179, 182, 183, 189, 199, 205, 213, 242, 247, 266, 301, 302, 309, 339, 340, 341, 344, 396, 416, 472, 475, *478-487*, 488, 493, 494, 496, 497, 516, 528, 549, 550, 560, 567, 589, 590, 597, 602, 603, 605, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 617, 618, 685;
socratica esigenza 195;
— esperienza 56;
— predica 57.
Socratici, socratismo 56, 416, 481.
Sofferenze 86.
Sofisti, sofistica, etc. 11, 34, 41, 47, 50, 52, 53, 54, 55, 60, 63, 90, 94, 113, 158, 159, 162, 166, 167, 168, 169, 173, 256, 257, 266, 290, 480, 595, 600, 602, 622, 634, 643, 647, 649, 656, 657.
Sofocle 410, 413, 414, 415, 421, 422, 600, 629, 630, 636, 639, 640, 709.
Sofronisco 478.
Soggettivismo cristiano-moderno 59.
Sogni 86.
Solari G. 414.
Soliman 121.
Solone 48, 150, 206, 400, 407, 408, 412, 435, 437, 440, 564, 593, 692.
Sorley W. R. 59.
Sparta 588, 590, 603, 604, 606.
Spencer H. 61.
Spengel L. 193, 355, 502.
Spengler O. 61.
Speusippo 631.
Spinoza B. 60.
Spirito classico antico ix;
— cristiano moderno ix, x, 10;

— greco classico 10.
Spiritualisti cristiani, spiritualismo cristiano 17, 22, 59.
Stefanini L. 480.
Stein L. 201.
Stenzel J. 127, 133, 162.
Stige 450.
STILPONE 56.
STOBEO 376, 600, 601, 625, 639, 644.
STOICI, STOICISMO, etc. 22, 29, 34, 101, 103, 143, 145, 154, *199-205*, 215, 313, 376, 377, 378, 381, 397, 416, 483, 503, 504, 507, 508, 510, 512, 513, 514, 515, 516, 519, 520, 521, 523, 524, 527, 532, 538, 550, 553, 556, 560, 593, 625, 675, 688, 689, 690, 691, 694, 709, 722.
STOICI ROMANI 514, 524, 527, 548.
Storicismo, storicistica concezione 29.
Stragi 86.
STRATONE di Lampsaco 625.
Strycker E. de 480.

TALETE 23, 25, 43, 47, 71, 72, 122, 593, 594, 688.
Tannery P. 136.
Tantalo 108, 420, 447, 448.
Tarozzi G. 16.
Tartaro 108, 522; tartareo abisso 450-451.
Tatto interno 377.
Taylor A. E. 478.
Tebe 305, 588.
Teeteto 182, 183, 266, 339.
Teggart F. F. 581, 629.
Temesa 447.
TEMISTIO 93, 193, 195, 215, 355, 356, 380, 653.
Tempo 636, 638, 645.
Tenebre 108.
TEODETTE 413, 601.
Teodoreto 156, 288.
Teodoro di Beza 424, 425, 426, 431.
TEOFRASTO 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 269, 270, 271, 272, 277, 278, 281, 288, 291, 292, 293, 295, 649, 675, 684, 688, 699.
TEOGNIDE 408.
TEOGONIE, TEOGONICI POETI 67, 70, 79, 86.
Teologi di Oxford 314.
Teone 315.
TERENZIO 532.
Teseo 433, 640, 641, 642, 643, 644.
Thamus 186, 644, 652.
Thaumante 681.
Theiler W. 643.
Thespesio 449, 450, 456, 564, 565.
Theuth 186, 644, 652.
Thurii 250, 443, 445.
Tieste 413, 420.
Tifeo 406.
Tifone 554.
Tilgher A. IX, 393, 582, 583.
TIMEO 173.
TIMONE 311.
TIMOTEO 683, 700.
Tindaro 446.
Tiresia 93.
Tiro 608.
TISIA 165.
Titani, Titano 406, 418, 441.
Tizio 108, 448.
Tommaso (S.) 60, 117.
Tomismo, etc. 27, 29, 117, 423.
Traci 80, 233, 604.
TRADIZIONE DEMOCRITEO-EPICUREA 572.
Traducianismo 424.
TRAGEDIA GRECA 400, 409, 410, 413, 414, 425, 426, 427, 434, 435, 440, 564.
TRAGICI POETI 152, 421, 518, 600, 601, 634, 636, 649, 665, 693, 738.
TRASIMACO 161, 168.
Traversari 101, 102.
Treves P. 432.
Trieber 257.
Troia, troiani 338, 400, 419, 676, 699.
Tuchulca 446.
TUCIDIDE 415, 577, 605, 629.
Türk G. 298.
Tylor E. B. 47.
Tzetzes G. 661, 662, 663.

Uccisioni 86.
Ueberweg F. e Praechter K. 128, 297.

Ulisse 400, 406, 432.
Uno o *Bene* 227, 229.
Untersteiner M. 90, 92, 93, 131, 132, 133, 158, 162, 163, 165, 246, 247, 257, 260, 641, 650, 653, 654, 655, 656.
Usener H. 101, 103, 104, 205, 453, 508, 511, 513, 696.
Uxkull-Gyllenband W. 648, 660.

Vaihinger H. 92.
Valgimigli M. 413.
Vangelo, IV Vangelo 29, 548.
Vaso arcaico di Palermo 447.
Vespasiano 549.
Vico G. B. 27, 28, 75, 207, 208, 209, 579.
Vicol C. 101, 144.
Vidari G. 581.
Virgilio 445, 449, 451, 455, 456, 457, 580, 706, 713, 714, 715.
Vitelli G. 142, 414, 601.
Vitruvio IX, 276, 599, 691, 706, 715-721, 722, 737.
Vlastos G. 661, 695.

Walzer R. 191, 402, 441, 442, 498, 510, 620, 674, 675, 678, 687, 689, 709.
Wehrli F. 12.
Weil H. 430, 448.
Wendland P. 520, 528.
Wilamowitz-Moellendorff U. von 13, 101, 316, 413, 443, 444.
Windelband W. 29, 35, 36, 37, 39, 41, 387.
Wolfson H. A. 457, 515, 522.
Wunderer C. 454, 518.
Wundt M. 407.
Wycliffe J. 424, 425.

Zafiropulo J. 46, 47, 123, 128, 130, 156, 162, 173.
Zaleuco 692.
Zarathustra 686, 687.
Zenone di Elea 131, 136, 141, 148, 169.
Zenone stoico 201, 203, 204, 376, 510, 513, 675, 688, 689, 690, 691, 699.
Zeller E. (e Mondolfo R.) IX, 3, 13, 14, 16, 21, 22, 34, 46, 52, 64, 67, 76, 77, 86, 88, 92, 128, 137, 162, 173, 241, 257, 262, 270, 297, 298, 299, 406, 407, 436, 444, 445, 469.
Zeus 81, 83, 86, 88, 89, 91, 94, 247, 248, 400, 404, 405, 406, 407, 411, 417, 418, 419, 420, 426, 428, 429, 432, 441, 472, 645, 650, 676.

BIBLIOGRAFIA
DEGLI SCRITTI DI MONDOLFO

Nota bibliografica

La presente bibliografia delle opere mondolfiane si pone come un tentativo di integrazione e di aggiornamento delle diverse bibliografie esistenti e si articola in due sezioni. La prima parte concerne gli scritti pubblicati durante il corso della vita di Mondolfo (1877-1976): essa è strutturata in ordine cronologico, attraverso la suddivisione e il raggruppamento degli scritti dell'Autore in base all'anno di pubblicazione (dal 1899 fino al 1975). In generale, si è cercato di ampliare le informazioni relative a ciascun titolo, integrando le citazioni bibliografiche con riferimenti di maggior dettaglio. Laddove è stato possibile e con particolare attenzione ai saggi e agli articoli pubblicati su riviste e quotidiani (delle edizioni italiane), sono state inoltre riportate le relative ristampe e riedizioni in opere successive, raccolte e volumi collettanei. La seconda sezione raccoglie invece gli scritti pubblicati e rieditati successivamente alla scomparsa dell'Autore dal 1977 al 2011.

Per la redazione del presente lavoro sono state utilizzate le seguenti fonti:

– Bibliografie: D.F. Pró, *Rodolfo Mondolfo*, Editorial Losada, Buenos Aires 1967-68; R. Mondolfo, *Entre la historia y la politica*, Editorial Caijica, Puebla, Mexico 1973; AA. VV., *Rodolfo Mondolfo, maestro insigne de filosofía y humanidad*, Asociación Dante Alighieri, Buenos Aires 1992.

– Per quanto riguarda il materiale inedito, manoscritti, dattiloscritti e carteggi si rimanda agli inventari della Fondazione di studi storici "Filippo Turati" di Firenze e del Fondo Mondolfo del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Milano: *Archivio Rodolfo Mondolfo. Inventari*, a cura di Stefano Vitali e P. Giordanetti, Ministero per i beni culturali e ambientali. Ufficio Centrale per i beni archivistici, Roma 1996.

– Note bibliografiche presenti nei volumi: *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1968;

Tra teoria sociale e filosofia politica. Rodolfo Mondolfo interprete della coscienza moderna. Scritti 1903-1931, a cura di R. Medici, CLUEB, Bologna 1991; bibliografia degli scritti scolastico-educativi in R. Mondolfo, *Educazione e socialismo. Scritti sulla riforma scolastica (dagli inizi del '900 alla Riforma Gentile)*, a cura di T. Pironi, Laicata, Roma 2005.

– Strumenti bibliografici filosofici di carattere generale: *Bibliographia philosophica (1934-1945)*, edidit G. A. de Brie, 2 Vol., Editiones Spectrum, Bruxells 1950; *Bibliografia filosofica hispanica: (1901-1970)*, a cura di G. Diaz Diaz e C. Santos Escudero, Consejo superior de investigaciones cientificas, Madrid 1982; *Bibliographie de la Philosophie. Bulletin*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris; *Bibliografia filosofica italiana*, 1949 ss.; la versione cartacea completa del *Répertoire bibliographique de la philosophie*, Institut superieur de Philosophie de Louvain, 1949 ss.; e del *The Philosopher's Index. An International Index to Philosophical Periodicals and Books*, Philosophy documentation Center, 1940 ss.

– Buona parte delle riviste e delle opere sono state consultate in particolar modo presso: il Centro Studi Piero Gobetti di Torino, la Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino e le varie biblioteche dipartimentali dell'Università degli Studi di Torino e Milano.

– Per la liberalità della famiglia ho avuto la possibilità di consultare le opere di Rodolfo Mondolfo presenti a Torino nella casa di Norberto Bobbio.

1899

1. *L'eredità in T. Tasso*, in «Archivio di psichiatria, scienze penali ed antropologia criminale», Torino, XX, pp. 518-527.

1900

2. *Memoria e associazione nella scuola cartesiana (Cartesio, Malebranche, Spinoza)*, con appendice per la storia dell'inconscio, M. Ricci, Firenze.

3. *Per le relazioni fra genialità e degenerazione: F. D. Guerrazzi*, in «Archivio di psichiatria, scienze penali ed antropologia criminale», Torino, XXI, pp. 373-408.

1902

4. *Spazio e tempo nella psicologia di Condillac,* in «Rivista filosofica», Pavia, III, fasc. 2, pp. 184-195.

5. *Scienza e opinioni di B. Varisco,* in «Scienza sociale», Palermo, fasc. III.

6. *Uno psicologo associazionista: E. B. de Condillac,* R. Sandron, Palermo. In esso viene riportato anche lo scritto sullo spazio e il tempo in Condillac precedentemente citato (cfr. pp. 99-111).

1903

7. *Il concetto di bene e la psicologia dei sentimenti in Hobbes,* in «Rivista di filosofia e scienze affini», Bologna, V, vol. I, gennaio-febbraio, pp. 39-60.

8. *L'educazione secondo il Romagnosi,* in «Rivista filosofica», Pavia, fasc. I e II, gennaio-aprile, pp. 92-114 e 205-217. Ora anche in *Tra teoria sociale e filosofia politica. Rodolfo Mondolfo interprete della coscienza moderna. Scritti 1903-1931,* a cura di R. Medici, CLUEB, Bologna 1991, pp. 3-28.

9. *Ancora a proposito di refezione scolastica: il pensiero di Romagnosi,* in «Critica Sociale», Milano, XIII, n. 10-11, 16 maggio-1 giugno, pp. 165-166.

10. *Saggi per la storia morale utilitaria: I - La morale di T. Hobbes,* Drucker, Padova.

1904

11. *Saggi per la storia morale utilitaria: II - Le teorie morali e politiche di C. A. Helvétius,* Drucker, Padova.

12. *La politica degli insegnanti,* in «Critica Sociale», Milano, XIV, n. 24, 16 dicembre, pp. 371-373.

1905

13. *Il dubbio metodico e la storia della filosofia*, Prolusione a un corso di storia della filosofia nell'Università di Padova, con appendice storico-critica, Drucker, Padova.

14. *Per una filosofia naturale*, in «Rivista di filosofia e scienze affini», Bologna, VII, vol. I, n. 1-2, gennaio-febbraio, pp. 4 ss.

15. Recensione a G. Marchesini, *La funzione dell'anima*, Laterza, Bari 1905, in «Critica Sociale», Milano, XV, n. 8, aprile, p. 128.

16. *L'insegnamento liceale della filosofia. Considerazioni pratiche*, in «Rivista di filosofia e scienze affini», Bologna, II, fasc. 7, n. 1-3, luglio-settembre, pp. 442-448.

17. *L'insegnamento della filosofia nei licei e la riforma della scuola media al congresso di Milano*, in «Rivista di filosofia e scienze affini», Bologna, VII, n. 4-6, ottobre-dicembre, pp. 754-763.

18. *Per la riforma della scuola media: la scuola unica*, in «Critica Sociale», Milano, XV, n. 21, novembre, pp. 326-330. Anche in *Educazione e socialismo. Scritti sulla riforma scolastica (dagli inizi del '900 alla Riforma Gentile)*, a cura di T. Pironi, Laicata, Manduria 2005, pp. 59-70.

19. *Ancora per la riforma della scuola media: polemica fra colleghi*, in «Critica Sociale», Milano, XV, n. 22, 16 novembre-1 dicembre, pp. 342-345.

1906

20. *Di alcuni problemi della pedagogia contemporanea*, in «Rivista di filosofia e scienze affini», Bologna, XVI, vol. I, n. 1-2 gennaio-febbraio e vol. II, n. 3-4 marzo-aprile, rispettivamente a pp. 115-124 e pp. 233-267. Anche in *Educazione e socialismo. Scritti sulla riforma scolastica (dagli inizi del '900 alla Riforma Gentile)*, cit., pp. 71-121.

21. *Dalla dichiarazione dei diritti al Manifesto dei comunisti*, in «Critica Sociale», Milano, XVI, n. 15-21-22, agosto-novembre, pp. 232-235, 329-332, 347-350. Con alcune variazioni è stato inserito da Mondolfo anche nella raccolta *Tra il diritto di natura e il comunismo: studi di storia*

e filosofia, parte I, Tip. degli operai, Mantova 1909, pp. 5-41. Ora anche in *Tra teoria sociale e filosofia politica. Rodolfo Mondolfo interprete della coscienza moderna. Scritti 1903-1931*, cit., pp. 29-53.

22. *Intorno al convegno filosofico di Milano*, in «Rivista di filosofia e scienze affini», Bologna, fasc. 8, ottobre-dicembre, pp. 728.

1907

23. *Politica scolastica: per la riforma della scuola media*, in «Critica sociale», Milano, XVII, n. 4, 16 febbraio, pp. 53-55.

24. *Questioni varie: il problema della laicità nella scuola media*, in «Rivista di filosofia e scienze affini», Bologna, IX, n. 3-4, marzo-aprile, pp. 279-282. Ristampato anche in *Educazione e socialismo. Scritti sulla riforma scolastica (dagli inizi del '900 alla Riforma Gentile)*, cit., pp. 137-141.

25. *Ancora Mazzini e il socialismo*, in «La fiaccola», Senigallia, anno II, n. 9 e 11, marzo.

26. *Altre obiezioni alle idee di Salvemini sugli esami*, in «Nuovi doveri», Palermo, n. 6-7, 30 giugno-15 luglio, pp. 108-109.

27. *Il contratto sociale e la tendenza comunista in J. J. Rousseau*, in «Rivista di filosofia e scienze affini», Bologna, IX, ottobre-dicembre, pp. 693-717. Presente anche in *Tra il diritto di natura e il comunismo: studi di storia e filosofia*, parte II, Tip. degli operai, Mantova 1909.

1908

28. *Il pensiero di Roberto Ardigò*, Tip. G. Mondovì, Mantova.

29. *La dottrina della proprietà del Montesquieu*, in «Rivista filosofica», Pavia, II, fasc. 4-6, gennaio-febbraio, pp. 129-135. Pubblicato anche in *Tra il diritto di natura e il comunismo: studi di storia e filosofia*, parte II, cit.

30. *La filosofia della proprietà alla Costituente e alla Legislativa nella rivoluzione francese*, in «Rivista di filosofia e di scienze affini», Bologna, X, n. 1-3, pp. 519-530 e pp. 672-692. Pubblicato anche in *Tra*

il diritto di natura e il comunismo: studi di storia e filosofia, parte II, cit.

31. *Sulla laicità della scuola*, in «Critica sociale», Milano, XVIII, n. 5, 1 marzo, pp. 69-70. Anche in *Educazione e socialismo. Scritti sulla riforma scolastica (dagli inizi del '900 alla Riforma Gentile)*, cit., pp. 143-147.

32. *Religione, fanciulli, educazione*, in «Nuovi doveri», Palermo, II, n. 29-30, 30 giugno-15 luglio, pp. 186-187. Ristampato in *Educazione e socialismo. Scritti sulla riforma scolastica (dagli inizi del '900 alla Riforma Gentile)*, cit., pp. 149-151.

33. *La fine del marxismo?*, in «Critica sociale», Milano, XVIII, n. 20, 16 ottobre, pp. 311-312. Pubblicato anche in *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1968, pp. 5-7.

1909

34. *Roberto Ardigò nelle scuole di Mantova. Notizie e documenti*, Tip. Operai, Mantova.

35. *Studi sui tipi rappresentativi. Ricerche sull'importanza dei movimenti dell'immaginazione, nelle funzioni del linguaggio, nelle pseudoallucinazioni e nella localizzazione delle immagini*, in «Rivista di filosofia», Roma, I, 2, marzo-aprile, pp. 38-92.

36. *Tra il diritto di natura e il comunismo: studi di storia e filosofia*, parte I, Tip. Operai, Mantova.

37. *La filosofia di Feuerbach e le critiche del Marx*, in «La Cultura filosofica», Firenze, III, marzo-giugno, pp. 134-170, 207-25. Accolto in *Sulle orme di Marx. Studi di marxismo e di socialismo* a partire dalla prima edizione (Cappelli, Bologna 1919, pp. 64-114) con il titolo *Feuerbach e Marx*. È stato poi successivamente integrato di due capitoli, precisamente il sesto e il settimo, nella terza edizione (Cappelli, Bologna 1923, vol. II, pp. 156-232). Ora anche disponibile, sempre con il titolo *Feuerbach e Marx*, in *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, cit., pp. 8-78.

38. *La filosofia della storia di Ferdinando Lassalle* (Per nozze Mondolfo-Sacerdote), Pirola, Milano. Poi nelle prime due edizioni de *Sulle orme di Marx*: Cappelli, Bologna 1919, pp. 129-163; Cappelli, Bologna 1920², pp. 167-202.

38bis. Recensione a G. Vidari, *L'individualismo nelle dottrine morali del secolo XIX*, in «Cultura Filosofica», III, pp. 468-472.

1910

39. *La riforma della scuola media: fra la Commissione Reale e il congresso della federazione*, in «Critica sociale», Milano, XX, n. 1, 1 gennaio, pp. 8-9.

40. *Politica scolastica: il dovere presente della federazione degli insegnanti*, in «Critica sociale», Milano, XX, n. 6-7, 16 marzo-1 aprile, pp. 89-90.

1911

41. *La vitalità della filosofia nella caducità dei sistemi*, Prolusione all'Università di Torino (tenuta il 1° dicembre 1910), in «La Cultura filosofica», Firenze, V, n. 1, gennaio-febbraio, pp. 1-31.

42. *Rovistando in soffitta*, in «Critica sociale», Milano, XXI, n. 14, 16 luglio, pp. 210-212. Pubblicato anche in *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, cit., pp. 79-85.

43. *Fra l'ideale e l'azione: per l'unità di teoria e praxis*, in «Critica sociale», Milano, XXI, n. 16, 16 agosto, pp. 247-248. Disponibile anche in *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, cit., pp. 86-90.

44. *La filosofia di Giordano Bruno e l'interpretazione di Felice Tocco*, in «La Cultura filosofica», Firenze, V, n. 5-6, aprile, pp. 450-482. Pubblicato poi a sé: *La filosofia di Giordano Bruno e l'interpretazione di Felice Tocco*, Tip. Collini e Cencetti, Firenze 1912.

1912

45. *Sul concetto di plus-valore*, in «Critica sociale», Milano, XXII, n. 4, 16 febbraio, pp. 59-63. L'articolo è in parte tratto e riassunto dal cap. XIII (*La pretesa antieticità del materialismo storico - il sopravalore e il passaggio dalla necessità alla libertà)* de *Il materialismo storico in Federico Engels*, Formiggini, Genova 1912. Nell'edizione del 1973 (La Nuova Italia) è compreso tra p. 351 a p. 386.

46. *Il concetto di necessità nel materialismo storico*, in «Rivista di filosofia», IV, fasc. 1, pp. 55-74. È un articolo tratto dal cap. X (*Il fatalismo materialistico o dialettico e il concetto di necessità storica*) de *Il materialismo storico in Federico Engels*. Nell'edizione del 1973 (La Nuova Italia, Firenze) corrisponde alle pp. 209-36, 246-47. Pubblicato anche in *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, cit., pp. 96-114.

47. *Il materialismo storico in Federico Engels*, Formiggini, Genova.

48. *I ginnasi magistrali*, in «Unità», Firenze, I, n. 16, 30 marzo, p. 62.

49. *Partiti politici e generi letterali*, in «Unità», Firenze, I, n. 18, 13 aprile, pp. 71-72.

50. *Intorno alla filosofia di Marx*, in «Critica sociale», Milano, XXII, n. 8, 16 aprile, pp. 116-117. Presente anche in *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, cit., pp. 91-95.

51. *La crisi magistrale*, in «Unità», Firenze, I, n. 21, 4 maggio, p. 84.

52. *La preparazione dei maestri elementari*, in «Unità», Firenze, I, n. 23, 18 maggio, p. 91.

53. *Intorno alla morale sessuale*, in «Critica sociale», Milano, XXII, n. 19, 1 ottobre, pp. 294-297.

54. *Ancora la morale sessuale*, in «Critica sociale», Milano, XXII, n. 20, 15 ottobre, pp. 309-310.

55. *Rousseau nella formazione della coscienza moderna*, in «Rivista pedagogica», Roma-Milano-Napoli, VI, vol. 1, fasc. 3, dicembre, pp. 433-478. Saggio che Mondolfo ripropone nel volume *Per il centenario di G. G. Rousseau* (Formiggini, Genova 1913) e poi con alcune modifiche nell'*Introduzione* alle opere di Rousseau (*Discorsi e il Contratto sociale*, a cura di R. Mondolfo, Cappelli, Bologna 1924). Nuovamente ripubblicato nel volume *Rousseau e la coscienza moderna* (La Nuova Italia, Firenze 1954), di cui si ha una precedente edizione in lingua spagnola (*Rousseau y la consciencia moderna*, Imán, Buenos Aires 1944). Ora disponibile anche in *Tra teoria sociale e filosofia politica. Rodolfo Mondolfo interprete della coscienza moderna. Scritti 1903-1931*, cit., pp. 55-100.

1913

56. *Socialismo e filosofia: I. La crisi e la necessità di un orientamento filosofico; II. Materialismo, realismo storico e lotta di classe; III. La necessità della filosofia della praxis*, in «Unità», Firenze, II, n. 1-2-3, gennaio, p. 223, p. 226, p. 230. Ristampato nelle prime due edizioni di *Sulle orme di Marx*, Cappelli, Bologna 1919 e 1920², rispettivamente a pp. 14-25 e pp. 17-28. Nella terza edizione in due volumi (Cappelli, Bologna 1923³) fu pubblicato privato della prima parte (*La crisi e la necessità di un orientamento filosofico*) e con qualche aggiunta. Anche in *La cultura italiana del '900 attraverso le riviste*, vol. V, a cura di F. Golzio e A. Guerra, Einaudi, Torino 1962, pp. 238-247. Presente anche in *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, cit., pp. 117-127.

57. *Personalità e responsabilità nella democrazia*, in «La Cultura filosofica», Firenze, VII, n. 1, gennaio-febbraio, pp. 19-36.

58. *Per l'amore della moralità e per la moralità dell'amore*, in «Critica sociale», Milano, XXIII, n. 4, 16 febbraio, pp. 54-58.

59. *La preparazione degli insegnanti*, in «Unità», Firenze, II, n. 19, 2 maggio, pp. 297-298.

60. *La crisi della scuola media e il compito delle Università*, in «Nuova Antologia», Roma, 16 maggio, pp. 308-322. Ripubblicato da Mondolfo, con alcune modifiche, in *Libertà della scuola, esame di stato e problemi di scuola e di cultura*, Cappelli, Bologna 1922, pp. 113-144.

61. *Discutendo di materialismo storico*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore, fasc. 5, pp. 313 ss.

62. *Zur soziologie der Geschlechtsmoral*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», Tübingen, J.C.B. Mohr, vol. 36, pp. 920 ss.

63. *Per la biografia di Giordano Bruno*, in «Rivista d'Italia», Roma, XVI, 2, ottobre, pp. 542-545.

64. *Appunti di Storia della filosofia (1913-1914), La filosofia di Giordano Bruno*, R. Università di Torino, Facoltà di Lettere e filosofia, Torino.

1914

65. *Francesco Acri e il suo pensiero*, Discorso tenuto nella R. Università di Bologna, Zanichelli, Bologna.

66. *Il pluralismo nell'etica*, in «Rivista d'Italia», Roma, n. 2, febbraio, pp. 162-187.

67. *Francesco Acri*, in «Rivista pedagogica», Roma-Milano-Napoli, VII, vol. I, giugno, pp. 523-528.

1915

68. *La filosofia in Belgio*, «Rivista di filosofia», Genova, VII, n. 1, gennaio-marzo, pp. 25-46.

69. *La crisi del socialismo e l'ora presente*, in «Unità», Firenze, IV, n. 8, febbraio, p. 632. Ristampato anche in *La cultura italiana del '900 attraverso le riviste*, vol. V, a cura di F. Golzio e A. Guerra, Einaudi, Torino 1962, pp. 455-458.

70. *Revolutionärer Geist und historischer Sinn*, in «Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung», herausgegeben von Prof. Carl Grünberg, Hischfeld Verlag, Leipzig. Successivamente in italiano: *Spirito rivoluzionario e senso storico*, in «Nuova Rivista Storica» (1917), Roma, I, fasc. 3, pp. 504-17.

1916

71. *Le matérialisme historique chez F. Engels*, Trad. de l'Italien par S. Jankelevitch, Giard et Brière, Paris.

72. *Chiarimenti sulla dialettica engelsiana*, in «Rivista di filosofia», Genova, VIII, novembre-dicembre, fasc. V, pp. 701-715. Ripubblicato nelle prime due edizioni di *Sulle orme di Marx* con il titolo *La dialettica di Engels* (Cappelli, Bologna 1919, pp. 115-128; Cappelli, Bologna 1920², pp. 153-166). Poi in appendice alle edizioni del 1952 e 1973 de *Il materialismo storico in Federico Engels*. Ristampato anche in *Tra teoria sociale e filosofia politica. Rodolfo Mondolfo interprete della coscienza moderna. Scritti 1903-1931*, cit., pp. 101-115.

1917

73. *Spirito rivoluzionario e senso storico*, in «Nuova rivista storica», Roma, I, fasc. 3, pp. 504-17. Titolo originale: *Revolutionärer Geist und historischer Sinn*, in «Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung» (1915), herausgegeben von Prof. Carl Grünberg, Hischfeld Verlag, Leipzig. Nella versione italiana è apparso anche nella prima edizione di *Sulle orme di Marx* (Cappelli, Bologna 1919, pp. 50-63) e nelle successive. Presente anche in *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, cit., pp. 128-141.

74. *Dai sogni d'egemonia alla rinuncia della libertà. Discorso letto per la solenne inaugurazione degli studi nell'Università di Bologna il 5 novembre 1917*, Zanichelli, Bologna. Confluito con una nota introduttiva e con il titolo *La teoria della egemonia tedesca* in *Filosofi tedeschi: saggi critici*, trad. di L. Bassi, Cappelli, Bologna 1958, pp. 108-142. Ristampato anche in *Rodolfo Mondolfo e la guerra delle idee. Scritti (1917-1919)*, a cura di G. Ferrandi, Museo storico del Trentino e Società aperta di Trento, Trento 1998, pp. 55-77.

1918

75. *Imperialismo e libertà*, in «Unità», VII, I, p. 4.

76. *Il primo assertore della missione germanica: Herder*, in «Rivista delle nazioni latine», III, vol.1, n. 3, pp. 155-168. Ristampato in *Rodolfo Mondolfo e la guerra delle idee - Scritti (1917-1919)*, cit., pp. 95-106

77. *Tra il primato d'un popolo e la missione universale delle nazioni*, in «Nuova rivista storica», Milano, vol. II, fasc. V-VI, settembre-dicembre, pp. 582-94. Pubblicato anche in *Rodolfo Mondolfo e la guerra delle idee - Scritti (1917-1919)*, cit., pp. 107-121.

1919

78. *Leninismo e marxismo*, in «Critica sociale», Milano, XXIX, n. 4, 16-28 febbraio, pp. 44-46. Poi in *Sulle orme di Marx*, a partire dalla seconda edizione (Cappelli, Bologna 1920², pp. 29-37). Ristampato nella raccolta di saggi *Studi sulla rivoluzione russa*, a cura del Centro Studi di Critica Sociale, Morano, Napoli 1968, pp. 21-32. Presente

anche in *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, cit., pp. 146-151.

79. *Leninismo e socialismo*, in «Critica sociale», Milano, XXIX, n. 7, 8, 9, aprile-maggio, pp. 76-78, pp. 87-88, pp. 104-106. Confluito poi nella seconda e nella terza edizione di *Sulle orme di Marx*, rispettivamente a pp. 37-55 e pp. 114-119. Ristampato anche in *Studi sulla rivoluzione russa*, cit., pp. 32-55.

80. *Il socialismo e il momento storico presente*, in «Energie Nove», Torino, II, n. 4, 20 giugno, p. 82-89. Poi inserito nelle prime due edizioni di *Sulle orme di Marx*: Cappelli, Bologna 1919, pp. 1-13; Cappelli, Bologna 1920², pp. 1-15. Nella terza edizione con un cambiamento di titolo (*Il socialismo dopo la guerra*): Cappelli, Bologna 1923³, pp. 52-70. Recentemente anche in *Rodolfo Mondolfo e la guerra delle idee - Scritti (1917-1919)*, cit., pp. 123-134.

81. *L'insegnamento di Marx*, in «Critica sociale», Milano, XXIX, n. 19, 1-15 ottobre, pp. 266-267. Saggio apparso anche come *Prefazione* alla prima edizione di *Sulle orme di Marx. Studi di marxismo e di socialismo*, Cappelli, Bologna 1919, pp. I-VIII.

82. *Sulle orme di Marx. Studi di marxismo e di socialismo*, Cappelli, Bologna.

83. *Per una coscienza realistica della storia e della rivoluzione sociale*, in «Critica sociale», Milano, XXIX, n. 24, 16-31 dicembre, pp. 338-343. Ristampato nella seconda edizione di *Sulle orme di Marx*, Cappelli, Bologna 1920², pp. 89-99 e nella 3ª edizione, I volume a pp. 71-81 con il titolo *Visioni realistiche e utopie rivoluzionarie*. Presente anche in *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, cit., pp. 158-168.

1920

84. *Problemi concreti: la scuola: I. L'azione «pro schola» e la difesa della coscienza laica*, in «Critica sociale», Milano, XXX, n. 2, 16-31 gennaio, pp. 23-26.

85. *Campane d'allarme*, in «Il Progresso», Bologna, 17 gennaio, p. 3.

86. *Problemi concreti: II. Il proletariato e la scuola media. La difesa della*

funzione sociale della finalità educativa della scuola di Stato, in «Critica sociale», Milano, XXX, n. 2, 15 marzo, pp. 72-76. Più recentemente in *Educazione e socialismo. Scritti sulla riforma scolastica (dagli inizi del '900 alla Riforma Gentile)*, cit., pp. 175-188.

87. *Problemi concreti: III. Linee di un programma d'azione scolastica: a) Premesse generali; b) il concetto di servizio pubblico e la scuola*, in «Critica sociale», Milano, XXX, n. 7, 1-15 aprile, pp. 108-110.

88. *Problemi concreti: c) L'amministrazione della scuola*, in «Critica sociale», Milano, XXX, n. 8, 16-30 aprile, pp. 125-126.

89. *Problemi concreti: d) La partecipazione del proletariato alla cultura*, in «Critica sociale», Milano, XXX, n. 9, 1-15 maggio, pp. 137-140. Riportato anche in *Libertà della scuola, esame di stato e problemi di scuola e di cultura*, cit., pp. 99-106.

90. *Gli adulatori del proletariato*, in «Cultura popolare», Milano,n. 8, agosto, pp. 375-378. Anche in *Libertà della scuola, esame di stato e problemi di scuola e di cultura*, cit., pp. 107-112.

91. *Intorno al progetto Rignano*, in «Critica sociale», Milano, XXX, n. 15, 1-15 agosto, pp. 230-233.

92. Recensione a E. di Carlo, *Ferdinando Lassalle*, in «Critica sociale», Milano, XXX, n. 17, 1-15 settembre, p. 272.

93. *Roberto Ardigò*, in «Critica sociale», Milano, XXX, n. 18, 16-30 settembre, pp. 285-288.

94. Recensione a G. Bevilaqua, *C'è uno spettro in Italia*, Modernissima, Milano 1920, in «Critica sociale», Milano, XXX, n. 18, 16-30 settembre, p. 288.

95. *Roberto Ardigò*, in «Il Tempo», 16 settembre.

96. *Socialismo e lezioni della realtà*, intervista con Rodolfo Mondolfo, in «Il piccolo della sera», Trieste, 24 settembre.

97. *Il marxismo e la crisi europea*, in «Scientia», XIV, n. 6, 28, dicembre, pp. 457-466.

98. *Il problema sociale contemporaneo, relazione al IV congresso italiano*

di filosofia, in «Rivista di filosofia», Bologna, vol. XII, n. 4, ottobre-dicembre, pp. 303-324. Confluito poi in *Sulle orme di Marx*, Cappelli, Bologna 1923³, pp. 82-101. Parte di questo articolo apparve con il titolo *Le condizioni della rivoluzione*, in «Critica sociale», Milano, XXX, n. 24, 16-31 dicembre 1920, pp. 374-376. Anche in *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, cit., pp. 186-203.

99. *Le condizioni della rivoluzione*, in «Critica sociale», XXX, n. 24, 16-31 dicembre, pp. 374-376.

100. *Sulle orme di Marx*, 2ª edizione accresciuta di nuovi saggi, Cappelli, Bologna.

101. *La rivoluzione e il blocco*, in «La Giustizia», Reggio Emilia, 11 dicembre, p. 1.

102. *Per la realtà del socialismo*, in «La Giustizia», Reggio Emilia, 16 dicembre, p. 1.

1921

103. *Le condizioni della rivoluzione*, in «La Giustizia», Reggio Emilia, 1 gennaio, p.1.

104. *Martoff contro Zinovieff e l'antitesi fra socialismo e bolscevismo*, in «Critica sociale», Milano, XXXI, n. 2, 16-31 gennaio, pp. 21-23. Poi in *Sulle orme di Marx*, Cappelli, Bologna 1923³, pp. 134-140. *Ristampato* anche in *Studi sulla rivoluzione russa*, cit., pp. 55-63.

105. *Introduzione* a F. Turati, *Le vie maestre del socialismo*, Cappelli, Bologna.

106. *Forza e violenza nella storia, Introduzione* a S. Panunzio, *Diritto, forza e violenza. Lineamenti di una teoria della violenza*, n. III della «Biblioteca di Studi sociali diretta da R. Mondolfo», Cappelli, Bologna. Pubblicata con l'aggiunta di alcune note in *Sulle orme di Marx*, II vol., Cappelli, Bologna 1923³, pp. 57-69. Presente anche in *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, cit., pp. 204-215.

107. *I corsi di esercitazione nelle Università*, in «Educazione nazionale», Roma, n. 1, 1-15 gennaio, p. 11.

108. *Il proletariato e la scuola,* in «La squilla», anno XXI, n. 8, 21-22 gennaio. Recentemente anche in *Educazione e socialismo. Scritti sulla riforma scolastica (dagli inizi del '900 alla Riforma Gentile),* cit., pp. 189-192.

109. *La scuola e i partiti,* in «Il Progresso», Bologna, marzo.

110. *I discorsi di F. Turati ai Congressi Socialisti,* in «Critica sociale», Milano, XXXI, n. 9, 1-15 maggio, pp. 138-140. Il saggio corrisponde ad alcuni paragrafi tratti dalla prefazione di R. Mondolfo a F. Turati, *Le vie maestre del socialismo,* Cappelli, Bologna 1921.

111. *Collaborazione e lotta di classe,* in «Critica sociale», Milano, XXXI, n. 18, 16-31 settembre, pp. 276-278. Con alcune modifiche inserito anche *Sulle orme di Marx,* Cappelli, Bologna 1923[3] pp. 50-56.

112. *Per la comprensione storica del fascismo,* in «Critica sociale», Milano, XXXI, n. 22, 16-30 novembre, pp. 343-345. Il saggio corrisponde ad alcuni paragrafi (in particolare il IV e parte del V) dell' introduzione alla raccolta *Il fascismo e i partiti politici italiani,* I volume, Cappelli, Bologna 1924.

113. *Significato e insegnamento della rivoluzione russa,* in «Critica sociale», Milano, XXXI, n. 23, 1-15 dicembre, pp. 359-362: I. *La contraddizione iniziale;* II. *La conquista compiuta;* n. 24, 16-31 dicembre, pp. 377-380: III. *La nuova contraddizione risultante e la progressiva consapevolezza del problema.* Ristampati con alcune modifiche e aggiunte in *Studi sulla rivoluzione russa,* cit., pp. 67 ss. Estratto poi in edizione Benporad, Firenze 1922.

1922

114. *Significato e insegnamento della rivoluzione russa,* in «Critica sociale», Milano, XXXII, n. 1, 1-15 gennaio, pp. 10-13: IV. *La rivincita della realtà;* V. *L'inevitabile soluzione: dal libero commercio al capitalismo;* VI. *La lotta e l'immediato rapporto delle forze;* n. 2, 16-31 gennaio, pp. 26-29: VII. *L'anello e la catena;* VIII. *Le nuove condizioni del proletariato e la sua scissione in gruppi concorrenti; I nuovi problemi del Governo: la rivalutazione della moneta;* n. 3, 1-15 febbraio, pp. 44-46: X. *Gli insegnamenti: a) non il dissolvimento ma lo sviluppo è condizionato dalla rivoluzione; b) on ne détruit que ce qu'on substitue;* n. 4, 16-28 febbraio, pp.

61-63: *c) Le condizioni di un regime socialista: produzione e distribuzione; d) I limiti dell'azione politica: forza ed economia.* Ristampato con alcune modifiche in *Studi sulla rivoluzione russa,* cit., pp. 126 ss. e pp. 212 ss.

115. *La libertà della scuola,* in «Critica sociale», Milano, XXXII, n. 6, 16-31 marzo, pp. 90-95. Riportato in *Libertà della scuola, esame di stato e problemi di scuola e di cultura,* cit., pp. 9-23. Recentemente in *Educazione e socialismo. Scritti sulla riforma scolastica (dagli inizi del '900 alla Riforma Gentile),* cit., pp. 193-208.

116. *Scuola e Stato. Lettera a Luigi Miranda,* in «Il Tempo», Roma, 20 aprile. *Libertà della scuola, esame di stato e problemi di scuola e di cultura,* cit., pp. 30-32.

117. *La libertà e la scuola,* in «Il Tempo», Roma, 16 giugno, p. 3.

118. *L'esame di Stato,* in «Critica sociale», Milano, XXXII, n. 12 e 13, 16-31 giugno e 1-15 luglio, pp. 189-192 e pp. 197-202. Riportato anche in *Libertà della scuola, esame di stato e problemi di scuola e di cultura,* cit., pp. 35-43.

119. *La formazione storica delle arti e dello spirito umano in Vitruvio,* in «L'Arduo», Bologna, II, n. 3, giugno, pp. 153-159. Presente anche in *Tra teoria sociale e filosofia politica. Rodolfo Mondolfo interprete della coscienza moderna. Scritti 1903-1931,* cit., pp. 117-123.

120. *Sempre nuove opposizioni al progetto su l'esame di Stato,* in «L'istruzione media», Perugia-Bologna-Firenze, n. 18, 15-25 luglio, pp. 1-2.

121. *Lettera a Piero Gobetti,* in «La Rivoluzione liberale», Torino, a. 1, n. 22, 16 luglio, p. 81-82.

122. *Ricostruire,* in «La Giustizia», 24-25 luglio.

123. *Per la comprensione storica del fascismo,* introduzione alla raccolta *Il fascismo e i partiti politici italiani,* I volume, Cappelli, Bologna.

124. *Per la difesa della libertà,* in «Critica sociale», Milano, XXXII, n. 15, 1-15 agosto, pp. 229-231.

125. *Il problema della cultura popolare,* in «Critica sociale», Milano, XXXII, n. 18, 16-30 settembre, pp. 286-288.

126. *Il comunismo è la negazione del marxismo*, in «La Giustizia», Milano, 1 ottobre.

127. *Libertà della scuola, esame di Stato e problemi di scuola e di cultura*, Cappelli, Bologna.

1923

128. *Prefazione* a S. Diambrini Palazzi, *Il pensiero filosofico di Antonio Labriola*, Zanichelli, Bologna.

129. *Educazione e rinnovamento sociale in Mazzini e in Marx*, in «Rivista di filosofia», XIV, n. 1, gennaio-marzo, pp. 7-15. Con alcune modifiche anche in *Sulle orme di Marx*, Cappelli, Bologna 1923³, pp. 142-149. Ora anche in *Tra teoria sociale e filosofia politica. Rodolfo Mondolfo interprete della coscienza moderna. Scritti 1903-1931*, cit., pp. 125-133.

130. *Mazzini e Marx*, in «Critica sociale», Milano, XXXIII, n. 3, n. 4, n. 6, n. 8, n. 9, rispettivamente nei fascicoli del 1-15 febbraio, 16-28 febbraio, 16-31 marzo, 16-30 aprile, 1-15 maggio e rispettivamente a pp. 42-44, pp. 56-59, pp. 89-95 pp. 124-127, pp. 134-138. Poi confluito in *Sulle orme di Marx*, Cappelli, Bologna, 1923³, pp. 73-104.

131. *Il monito delle tradizioni del Risorgimento nazionale*, in «Istruzione media», n. 5, 25 febbraio, p. 1. Ripubblicato successivamente con il titolo *Scuola, patria e libertà*, in «La Giustizia», quotidiano del Partito Socialista Unitario, Milano, n. 52, 2 marzo 1923, p. 2. Più recentemente anche in *Educazione e socialismo. Scritti sulla riforma scolastica (dagli inizi del '900 alla Riforma Gentile)*, cit., pp, 227-231.

132. *Scuola, patria e libertà*, in «La Giustizia», quotidiano del Partito Socialista Unitario, Milano, n. 52, 2 marzo, p. 2.

133. *Il materialismo storico: conferenza all'Università Proletaria di Milano*, in «L'Avanti!», Milano, 13 marzo.

134. *Volontà e necessità nella storia*, scambio di lettere tra E. C. Longobardi e R. Mondolfo, in «L'Avanti!», 25 e 30 marzo.

135. *Il materialismo storico*, in «La Rivoluzione liberale», Torino, II, n. 8, 3 aprile, p. 33-34.

Ristampato con l'aggiunta di una nota (datata 1958) in *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, cit., pp. 217-227.

136. *Mentre la riforma si compie*, in «L'istruzione media», n. 9, 5 aprile, p. 1.

137. *I punti oscuri*, in «L'istruzione media», n. 15, 25 maggio-5 giugno, p. 1.

138. *La riforma della scuola*, in «Critica sociale», Milano, XXXIII, n. 11, 1-15 giugno, pp. 168-170. Ora anche in *Educazione e socialismo. Scritti sulla riforma scolastica (dagli inizi del '900 alla Riforma Gentile)*, cit., pp. 233-241.

139. *Il problema sociale in Mazzini e Marx*, in «Critica sociale», Milano, XXXIII, n. 12, n. 14, n. 16 rispettivamente nei fascicoli del 16-30 giugno, 16-31 luglio, 16-31 agosto e alle pp. 181-186, pp. 219-222, pp. 250-252. Con alcune modifiche confluito in *Sulle orme di Marx*, Cappelli, Bologna 1923[3], pp. 123-137.

140. *Scuola e libertà (Note polemiche)*, in «Critica sociale», Milano, XXXIII, n. 13, 1-15 luglio, pp. 195-196.

141. *Risposta all'inchiesta tra scrittori italiani: Dove va il mondo?*, Libreria politica moderna, Roma.

142. *Aspetti della crisi contemporanea*, in «Studi politici», anno I, n. 9-10, settembre-ottobre, pp. 221-224.

143. *La riforma universitaria*, in «Critica sociale», Milano, XXXIII, n. 20, 16-31 ottobre, pp. 318-321.

144. *Libertà e funzione sociale della scuola nella riforma Gentile*, in «Cultura popolare», n. 10-11, ottobre-novembre, rispettivamente a pp. 470-483 e pp. 519-535. Recentemente anche in *Educazione e socialismo. Scritti sulla riforma scolastica (dagli inizi del '900 alla Riforma Gentile)*, cit., pp. 243-283.

145. *Si chiedono dati statistici*, in «L'istruzione media», n. 26, 5 novembre, p. 1.

146. *L'esperimento russo*, in «La Rivoluzione liberale», Torino, II, n. 36, 20 novembre, p. 146.

147. *Verso la scuola confessionale?*, in «L'istruzione media», n. 28, 25 novembre, p. 1.

148. *Si chiedono dati statistici*, in «L'istruzione media», n. 26, 5 novembre, p. 1.

149. *La lotta di classe in Russia*, in «La Rivoluzione liberale», Torino, II, n. 37, 27 novembre, p. 150.

150. *Le attività del bilancio*, in «Critica sociale», Milano, XXXIII, n. 21, novembre, pp. 328-330. Anche in *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, cit., pp. 328-330.

151. *Contadini e proletariato nella Rivoluzione russa*, in «Nuova rivista storica», Milano, VII, fasc. VI, novembre-dicembre, pp. 541-566.

152. *Sulle orme di Marx*, 3ª edizione in due volumi, Cappelli, Bologna: vol. I *Studi sui tempi nostri*; vol. II *Lineamenti di teoria e di storia critica del marxismo*.

153. *La filosofia e l'insegnamento di Francesco Acri (commemorazione nel decennale della sua morte)*, in «Rivista di filosofia», XVI, n. 4, dicembre, pp. 289-319.

154. *Significato e insegnamenti della rivoluzione russa*, con prefazione di C. Treves, Bemporad, Firenze.

1924

155. *Contributo a un chiarimento di idee*, in «Critica sociale», Milano, XXXIV, n. 1, gennaio, pp. 14-16. Ristampato anche in *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, cit., pp. 235-241.

156. *Il rispetto dei diritti acquisiti e l'interesse della nazione*, in «L'istruzione media», n. 3, 21-31 gennaio, p. 1.

157. *Marxismo e revisionismo*, in «Libertà», quindicinale della gioventù socialista, Milano, n. 4, 18 febbraio.

158. *La filosofia politica in Italia nel sec. XIX*, in *Raccolta sulla Storia d'Italia nel secolo XIX*, a cura dell'Istituto superiore di perfezionamento per

gli studi politico-sociali e commerciali in Brescia, Litotipo editrice, Padova, pp. 82 ss.

159. *Dal naturalismo di Feuerbach allo storicismo di Marx*, in «Rivista di psicologia», Bologna, XX, n. 1, gennaio-marzo, pp. 36-42. Si tratta di un breve estratto da *Feurbach e Marx* pubblicato in versione ampliata nella 3ª edizione (vol. II) di *Sulle orme di Marx*. Si trova anche in *Tra teoria sociale e filosofia politica. Rodolfo Mondolfo interprete della coscienza moderna. Scritti 1903-1931*, cit., pp. 135-142.

160. *Ricordando Antonio Labriola*, in «Critica sociale», Milano, XXXIV, n. 4, febbraio, pp. 61-63. Anche in *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, cit., pp. 242-246.

161. *L'esame di Stato professionale*, in «L'istruzione media», n. 7, 1-10 marzo,p. 1.

162. J. J. Rousseau, *Discorsi* e *Contratto sociale*, a cura di R. Mondolfo, Cappelli, Bologna.

163. *L'idealismo di Jaurés e la funzione storica delle ideologie*, in «Critica sociale», Milano, XXXIV, n. 16, agosto, pp. 248-250. Ristampato in *Tra teoria sociale e filosofia politica. Rodolfo Mondolfo interprete della coscienza moderna. Scritti 1903-1931*, cit., pp. 143-147.

164. *Dopo il primo esperimento*, in «Istruzione media», n. 25 e n. 26, 1-20 e 21-30 settembre, rispettivamente a p. 1 e p. 2.

165. *Le cose più grandi di lui (i programmi degli esami di Stato)*, in «Istruzione media», n. 28, 29 e 30, 20 e 30 ottobre e 10 novembre, rispettivamente a p. 1, pp. 1-2, p. 1.

166. Necrologio di *Felice Momigliano*, in «Rivista di filosofia», Torino, XV, n. 1, gennaio-febbraio, pp. 86-87.

167. *Prefazione* a F. Dal Monte, *Filosofia e mistica in Bonaventura da Bagnorea*, Libreria di scienze e lettere, Roma.

1925

168. *Sintomi premonitori in Russia. Nuove forze politiche in vista*, in

«Critica sociale», Milano, XXXV, n. 2, 16-31 gennaio, pp. 22-25. Anche in *Studi sulla rivoluzione russa*, cit., pp. 235-245.

169. *Opere scelte di Cesare Beccaria*, con introduzione e note a cura di R. Mondolfo, Cappelli, Bologna.

170. *La questione istituzionale*, in «La Rivoluzione liberale», Torino, IV, n. 3, 18 gennaio, p. 9.

171. *Francesco Fiorentino*, in «Nuova rivista storica», Milano, IX, fasc. II-III, marzo-giugno, pp. 161-188. Confluito poi in R. Mondolfo, *Da Ardigò a Gramsci*, Nuova Accademia, Milano 1962, pp. 45-97.

172. *Discussioni marxiste*, in «La Rivoluzione Liberale», Torino, IV, n. 13, 29 marzo, p. 53. Anche in *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, cit., pp. 248-253.

173. *Intorno ai nuovi concorsi*, in «L'Istruzione media», n. 9, 31 marzo, p. 1.

174. *I punti del problema: per definire la discussione marxista*, in «La Rivoluzione Liberale», Torino, IV, n. 17, 26 aprile, p. 69-70. Ristampato in *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, cit., pp. 254-259.

175. *Liberalismo della vecchia destra*, in «Critica sociale», Milano, XXXV, n. 7, 1-15 aprile, pp. 92-94.

176. *L'opera di Ferdinande Lassalle*, in «Critica sociale», Milano, XXXV, n. 8, 16-30 aprile, pp. 107-108.

177. *Il problema delle classi medie*, in «Critica Sociale», Milano, XXXV, n. 9, maggio-giugno, pp. 120-124 e n. 11 pp. 133-137. Uscito anche come opuscolo con un preambolo di Filippo Turati nell'edizione La Giustizia, Milano 1925.

178. *Il pensiero di Engels e la prassi storica della classe lavoratrice*, in «Critica sociale», Milano, XXXV, n. 14, 16-31 luglio, pp. 162-163.

179. *Proletariato e ceti intellettuali*, in «La Giustizia», 15 luglio, p. 3.

180. *Beccaria e Kant*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Di-

ritto», Genova, anno V, fasc. IV, ottobre-dicembre, pp. 617-619. Ristampato in *Tra teoria sociale e filosofia politica. Rodolfo Mondolfo interprete della coscienza moderna. Scritti 1903-1931*, cit., pp. 149-151.

181. *La negazione della realtà dello spazio in Zenone di Elea*, in «Rendiconti dell'Istituto Marchigiano di scienze, lettere ed arti», I, pp. 41-49. Poi in *Problemi del pensiero antico*, Zanichelli, Bologna 1935, pp. 146-155.

182. *Per la serietà dell'esame di Stato*, in «Istruzione Media», Parma, n. 22, 22 agosto, p. 1

183. *Critiche esagerate?*, in «L'istruzione media», Parma, n. 25, 10 ottobre, p. 1.

184. *Veritas filia temporis in Aristotele*, in *Scritti filosofici per le onoranze nazionali di Bernardino Varisco*, Vallecchi, Firenze, pp. 235-253. Presente anche in *Momenti del pensiero greco*, Morano, Napoli 1964, pp. 1-20.

185. *Das Problem der Mittelklassen in seiner Bedeutung für den Sozialismus in Italien*, in «Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung», herausgegeben von Carl Grünberg, XII, p. 1 ss.

186. *Beccaria filosofo*, in «Rivista di filosofia», Torino, XVI, n. 1, dicembre, pp. 1-11 ss. Tratto dall' introduzione a *Opere scelte di Cesare Beccaria*, Cappelli, Bologna 1925.

1926

187. *Risposta a un'inchiesta sull'idealismo*, in «Il Baretti», Torino, a. 3., n. 1, gennaio, p. 72.

188. *Un cervello maschile, un cuore materno. In memoria di Anna Kuliscioff*, in «Critica Sociale», Milano, XXXVI, n. 1-2, 1-31 gennaio, p. 20.

189. *Moto e vuoto*, in «Il Baretti», Torino, a. 3, n. 2, febbraio, p. 76.

190. *Il problema etico e culturale del socialismo nei rapporti col movimento socialista*, in «Critica sociale», XXXVI, n. 3, 1-15 febbraio, pp. 36-38.

191. *Materialismo, idealismo, realismo critico-pratico,* in «Il Quarto Stato», Milano, I, n. 4, 17 aprile, p. 3. Ristampato anche in *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966,* cit., pp. 261-265.

192. *Per la revisione del bilancio idealistico,* in «Il Quarto Stato», Milano, I, n. 21, 21 agosto, p. 3. Anche in *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966,* cit., pp. 266-273.

193. *Primum intelligere...,* in «Il Quarto Stato», Milano, I, n. 29, 23 ottobre, p. 1-2. Anche in *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966,* cit., pp. 274-276.

194. *Dall'esperienza agricola russa al problema contadino occidentale,* in «Critica sociale», Milano, XXXVI, n. 18-19, 16 settembre-31 ottobre pp. 280-287. Ristampato anche in *Studi sulla rivoluzione russa,* cit., pp. 247-271.

195. *Diderot, D'Alambert e il Trattato delle sensazioni,* in «L'idealismo realistico», Roma.

1927

196. *Condillac contro Condillac. Critica della prima parte del Trattato delle sensazioni,* in «Rivista di Psicologia», n. 1.

197. *Sulla nozione di progresso,* sintesi di una comunicazione al Congresso della Società per il progresso delle Scienza (sezione scienze filosofiche), in *Atti del Congresso di Bologna.*

198. *Il trattato delle sensazioni di Condillac,* con introduzione su *L'Opera di Condillac,* Cappelli, Bologna.

199. *Spinoza e la nozione del progresso umano,* in «Rivista di filosofia», XVIII, n. 3, luglio-settembre, pp. 262-266. Anche in *Tra teoria sociale e filosofia politica. Rodolfo Mondolfo interprete della coscienza moderna. Scritti 1903-1931,* cit., pp. 153-157.

200. *La polemica di Zenone d'Elea contro il movimento,* parte I, in «Rivista di Filologia e d'istruzione classica», Torino, n. 55, marzo, pp. 433-452. Confluito poi con alcune aggiunte in R. Mondolfo, *Problemi del pensiero antico,* cit., pp. 89-145.

1928

201. *Der Faschismus in Italien* (sotto lo pseudonimo di «Rerum italicarum scriptor»), in *Internationaler Faschismus*, herausgegeben von C. Landauer und H. Honegger, Karlsruhe.

202. *La polemica di Zenone d'Elea contro il movimento*, parte II, in «Rivista di Filologia e d'istruzione classica», Torino, a. VI, n. 56, pp. 78-107. Confluito poi con alcune aggiunte in R. Mondolfo, *Problemi del pensiero antico*, Zanichelli, Bologna 1935, pp. 89-145.

203. *Fichte*, in «Dizionario di scienze pedagogiche», vol. I, Vallardi, Milano, pp. 539-542. Confluito poi nella raccolta *Filosofi tedeschi: saggi critici*, trad. di L. Bassi, Cappelli, Bologna 1958, pp. 95-106

204. *Il realismo di Roberto Ardigò*, in «Rivista di filosofia», XIX, n. 2, aprile-giugno, pp. 198-210. Anche in *Tra teoria sociale e filosofia politica. Rodolfo Mondolfo interprete della coscienza moderna. Scritti 1903-1931*, cit., pp. 159-171.

205. *Nel primo centenario di Roberto Ardigò*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», Roma, VIII, fasc. III, maggio-giugno, pp. 380-387.

1929

206. *Romagnosi*, in «Dizionario di scienze pedagogiche», vol. II, Vallardi, Milano, pp. 372-374.

207. *Il pensiero antico. Storia della filosofia greco-romana*, esposta con tesi scelti dalle fonti, Società Editrice Dante Alighieri, Roma-Genova-Milano-Napoli.

208. *Sintesi storica del pensiero antico*, Società Editrice Dante Alighieri, Roma-Genova.

209. *Rassegne di storia della filosofia: I. Filosofia del Rinascimento*, in «Rivista di filosofia», XX, Torino, n. 2, aprile-giugno, pp. 159-170.

210. *L'antinomia fondamentale nella visione della vita e della storia di F. Nietzsche*, in «L'idealismo realistico», VI, fasc. 2, pp. 13-18.

211. *Die Anfänge der Arbeiterbewegung in Italien bis 1872 und der Konflikt zwischen Mazzini und Bakunin*, in «Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung», herausgegeben von Prof. Carl Grünberg, Hischfeld Verlag, XIV, heft 3, Leipzig, pp. 339-365.

212. *Il superamento dell'utilitarismo e la coscienza morale nella dottrina epicurea*, in «Rendiconto delle sessioni della R. Accademia delle scienze dell'Istituto di Bologna», vol. 3, Azzoguidi, Bologna. Confluito poi in *Problemi del pensiero antico*, cit., pp. 187-203.

1930

213. *Responsabilità e sanzione nel più antico pensiero greco*, in «Civiltà moderna», Firenze, II, n. 1, 15 febbraio, pp. 1-16. Poi confluito in *Problemi del pensiero greco*, cit., pp. 3-20.

214. *Razionalità e irrazionalità della Storia: per una visione realistica del problema del progresso*, in «Nuova Rivista Storica», Milano, XVI, fasc. I-II, gennaio-aprile, pp. 1 ss.

215. Collaborazione alla «Encyclopedia of the Social Sciences» della Columbia University di New York; voci: *T. Campanella, A. Costa.*

216. *I primordi del movimento operaio in Italia avanti il 1872 e il conflitto tra Mazzini e Bakunin*, in «Nuova Rivista Storica», anno XIV, fasc. IV-V, luglio-ottobre, pp. 394-412. Trad. it.: *Die Anfänge der Arbeiterbewegung in Italien bis 1872 un Konflikt zwischen Mazzini und Bakunin* (cfr. n. 211). Riproposto poi da Mondolfo in una rivista argentina nel 1955 (cfr. n. 410). Nella versione italiana, anche in *Tra teoria sociale e filosofia politica. Rodolfo Mondolfo interprete della coscienza moderna. Scritti 1903-1931*, cit., pp. 173-191.

217. Collaborazione alla «Enciclopedia Italiana» (Istituto Treccani); voce: *Giordano Bruno, vita ed opere, religione e filosofia, dio e l'universo: il monismo, l'etica*, vol. VII, pp. 980-984. Nella sua versione rielaborata Mondolfo ripropone questo articolo in *Figure e idee del Rinascimento*, trad. di L. Bassi, La Nuova Italia, Firenze 1963, pp. 35-111.

218. Recensione a G. Tarozzi, *L'esistenza e l'anima*, in «Nuova Rivista Storica», XIV, ottobre.

219. Collaborazione alla «Enciclopedia Italiana» (Istituto Treccani); voci: *Comunismo* (esposizione critica della dottrina e della storia), vol. IX, pp. 29-34; *Filone di Alessandria*, vol. XV, p. 352; *C. A. Helvétius*, vol. XVIII, pp. 450-451.

1931

220. Collaborazione alla «Encyclopedia of the social Sciences» della Columbia University di New York; voci: *Epicure and epicureanism, Giuseppe Ferrari, Gaetano Filangeri, Pasquale Galluppi, Melchiorre Gioia, Gian Vincenzo Gravina, Theodor Karl Grün, Peter Alexeyevitch, Antonio Labriola.*

221. Collaborazione a «Pedagogia» (Enciclopedia delle Enciclopedie, Formiggini, Roma); voci: *Didattica della filosofia*, pp. 305-312; *Libertà e Laicità della scuola*, pp. 820-835. Entrambi riportati in *Educazione e cultura come problemi sociali*, Cappelli, Bologna 1957, pp. 149-161 e pp. 123-147.

222. Comunicazione al Congresso della Società Italiana per il progresso delle scienze su *Criteri di studio del problema riguardante le origini della filosofia greca.*

223. *Germi in Bruno, Bacone e Spinoza del concetto marxistico della storia*, in «Civiltà moderna», Firenze, anno III, n. 5, 15 ottobre, pp. 921-933. Scritto pubblicato anche in Germania nel 1932 (cfr. n. 228) e, successivamente, nel 1936 sulla rivista argentina «Dialéctica» (cfr. n. 277). Recentemente anche in *Tra teoria sociale e filosofia politica. Rodolfo Mondolfo interprete della coscienza moderna. Scritti 1903-1931*, cit., pp. 193-203.

224. *Un educatore scomparso: Giovanni Marchesini*, in «La Cultura popolare», XXI, 12, pp. 467-473.

225. *Rapporti tra la speculazione religiosa e la filosofia nella Grecia antica*, I, in «La Nuova Italia», Firenze, II, dicembre, pp. 463-468.

226. *Intorno al contenuto dell'antica teogonia orfica*, in «Rivista di Filologia e d'istruzione classica», a. IX, n. 59, dicembre, pp. 433-461.

1932

227. *Rapporti tra la speculazione religiosa e la filosofia della Grecia antica,* II, in «La Nuova Italia», Firenze, III, gennaio, pp. 11-18.

228. *Il concetto della «umwälzende Praxis» e i suoi germi in Bruno e Spinoza,* in «Grünbergs Fetschrift», C. L. Hirschfeld, Leipzig, pp. 365-376.

229. *I Discorsi e il Contratto sociale di J. J. Rousseau,* trad. con introduzione e commento, 2ª edizione, Cappelli, Bologna.

230. Collaborazione alla «Enciclopedia Italiana» (Istituto Treccani); voci: *Antonio Labriola,* vol. XX, pp. 334-335; *Internazionale e Internazionalismo,* vol. XIX, pp. 394-396.

231. *Il Giansenismo in Italia* di *A. C. Jemolo,* in «Rivista di Filosofia», Torino.

232. *Discutendo il problema dei caratteri differenziali tra filosofia antica e moderna,* in «Rivista di filosofia», Milano, XXIII, n. 3, luglio-settembre, pp. 189-209. Articolo contenente il paragrafo finale della *Nota sul genio ellenico,* inserita nell'edizione italiana di E. Zeller-R.Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico, Parte I: I Presocratici; vol. I: Origini, caratteri e periodi della filosofia greca,* La Nuova Italia, Firenze 1932. Nell'edizione del 1951 si trova alle pp. 344-355.

233. *Arte e religione in Grecia secondo gli schemi del neoumanesimo,* in «Civiltà moderna», Firenze, IV, n. 2, giugno, pp. 186-209. Tratto da R. Mondolfo, *Nota sul genio ellenico* in E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico, Parte I: I Presocratici, vol. I: Origini, caratteri e periodi della filosofia greca,* cit. Nell'edizione del 1951 si trova a pp. 336 ss.

234. *Nota sulla divisione in periodi della filosofia greca,* in «Archivio di storia della filosofia», a. I, fasc. 2, aprile-giugno, pp. 156-170. Anche in E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico, Parte I: I presocratici, vol. I: Origini, caratteri e periodi della filosofia greca,* La Nuova Italia, Firenze 1951, pp. 375-384. Poi anche in Id., *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico, Parte I: I presocratici, vol. II: Ionici e Pitagorici,* La Nuova Italia, Firene 1938, pp. 27-89.

235. Collaborazione a «Encyclopedia of the Social Sciences» della Columbia University di New York; voci: *Lucretius, Karl Geory Winkelblech (Karl Marlo).*

236. E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico, Parte I: I Presocratici, vol. I: Origini, caratteri e periodi della filosofia greca,* traduzione e aggiornamenti, La Nuova Italia, Firenze.

237. *Studi sopra l'infinito nel pensiero dei Greci,* in «Memoria della R. Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna, classe di scienze morali», serie 3, tomo 6, Gamberini e Parmeggiani, Bologna 1931-1932. Pubblicato anche nell'edizione Azzoguidi, Bologna 1932.

1933

238. *Eternità e infinità del tempo in Aristotele,* in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», Firenze, XIV, pp. 30-43.

239. *Il contributo di Zenone d'Elea alla scoperta dell'infinitesimale,* in «Archivio di storia della filosofia», IX, gennaio.

240. *La preparazione dei greci alla comprensione dell'infinito,* in «Civiltà moderna», Firenze, V, n. 1, gennaio-febbraio, pp. 1-14.

241. *La concezione dell'Empireo in Platone,* in «La Nuova Italia», Firenze, marzo.

242. *Il passaggio dal teleologismo al determinismo nella dottrina peripatetica dell'eternità del mondo,* in «Rivista di filosofia», Milano, XXIV, n. 2, aprile-giugno, pp. 97-109. Articolo tratto da un capitolo della I edizione de *L'infinito nel pensiero dei Greci,* Le Monnier, Firenze 1934. Nell'edizione ampliata del 1956 corrisponde a pp. 141-159.

243. *L'infinità divina nelle teogonie greche presocratiche,* in «Studi e materiali di storia delle religioni», Roma, vol. IX, pp. 72 ss. Tratto da *L'infinito nel pensiero dei greci,* Le Monnier, Firenze 1934, pp. 271-294.

244. *L'infinità della potenza divina in Aristotele (Dal concetto negativo al concetto positivo dell'infinito),* in «Ricerche religiose», Roma, IX, luglio, pp. 305-311. Tratto da *L'infinito nel pensiero dei greci,* Le Monnier, Firenze 1934.

245. *L'infinità dell'essere in Melisso di Samo (contributi a un processo di riabilitazione)*, in «Sophia», Padova, 1, aprile-giugno, pp. 159 ss.

246. *L'infinità divina da Filone ai neoplatonici e ai suoi precedenti*, in «Atene e Roma», Firenze, Le Monnier, anno I, serie III, n. 3, luglio-settembre, pp. 192-200. Articolo rielaborato tratto *L'Infinito nel pensiero dei greci*, Le Monnier, Firenze, 1934.

247. *L'infinità del numero dai Pitagorici a Platone e ad Archimede*, in «Archivio di filosofia», Roma, fasc. 2, aprile-giugno, pp. 68-79.

248. *«Prassi che rovescia» o «Prassi che si rovescia»?*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», Roma, XIII, fasc. VI, pp. 743 ss. Scritto che viene successivamente inserito da Mondolfo in *Il materialismo storico in Federico Engels* (1952). Nella successiva riedizione del 1973 si trova alle pp. 401-403.

249. Collaborazione alla «Enciclopedia italiana»; voce: *Materialismo storico*, vol. XXII, pp. 563-564; *Il contratto di lavoro* nella voce *Il lavoro*, in XX, pp. 663-665.

250. Collaborazione alla «Encyclopedia of the Social Sciences» della Columbia University di New York; voce: *Paolo Paruta*.

251. *Lezioni di storia della filosofia svolte dal chiar. prof. Rodolfo Mondolfo durante l'Anno accademico 1933-34*, a cura di S. Bortolotti e E. Wittig, Universita di Bologna, Facoltà di Lettere e filosofia, Bologna.

1934

252. *La genesi storica della filosofia presocratica*, in «La Nuova Italia», Firenze, 20 marzo, pp. 82-94.

253. *Prefazione* al libro di G. Fontanesi, *Il problema filosofico dell'amore nell'opera di Leone ebreo*, Libreria Emiliana, Venezia, pp. I-XIII.

254. *Problema umano e problema cosmico nella formazione della filosofia greca*, Memoria presentata all'Accademia delle Scienze di Bologna nella sessione del 17 marzo, Azzoguidi, Bologna, pp. 1-32. Anche in *Problemi del pensiero antico*, cit., pp. 23-85.

255. *Note sull'eleatismo: a proposito degli Studi sull'eleatismo di G. Calogero*, in «Rivista di filologia e d'istruzione classica», Torino, a. XII, n. 62, giugno, pp. 209-228. Poi in *Problemi del pensiero antico*, Zanichelli, Bologna 1935, pp. 156-185.

256. *I problemi dell'infinità numerica e dell'infinitesimo in Aristotele*, in «Rivista di filosofia», Milano, XXV, n. 3, luglio-settembre, pp. 210-219. Tratto da *L'infinito nel pensiero dei greci*, Le Monnier, Firenze 1934.

257. *Caratteri e sviluppi della filosofia presocratica*, in «Sophia», Roma, luglio-settembre, pp. 274-288.

258. *La giustizia cosmica secondo Anassimandro ed Eraclito*, in «Civiltà moderna», Firenze, vol. VI, n. 5-6, settembre-dicembre, pp. 409-424.

259. *L'infinito nel pensiero dei Greci*, Le Monnier, nella Collezione di «Studi filosofici» diretta da G. Gentile, Firenze.

260. Recensioni in «Pan»: A. Rosemberg, *Storia del bolscevismo da Marx ai giorni nostri*, Sansoni, Firenze, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto»; N. Festa, *I frammenti degli stoici antichi*, vol. I, Laterza, Bari 1932; G. Della Valle, *Tito Lucrezio Caro e l'epicureismo campano*, Accademia Pontaniana, Napoli 1933; Id., *Dove nacque T. Lucrezio Caro?*, Stab. industrie editoriali meridionali, Napoli 1933, in «Sophia»; G. Pasquali, *Pagine stravaganti di un filologo*, Carabba, Lanciano 1933; Conte di Gobineau, *Il rinascimento*, trad. di F. Gentile Tarozzi, Cappelli, Bologna 1933, in «Civiltà moderna»; G. Mayer, *Friederich Engels: Eine Biographie*, M. Nijhoff, Haag 1934; Marx-Engels, *Historische, Kritische, Gesamtausgabe Werke Schriften, Briefe*, Berlin, in «Rivista di filosofia»; C. Ottaviano, *Joachimi abbatis liber contra Lombardorum*, Reale Accademia d'Italia, Roma 1934.

261. Collaborazione alla «Enciclopedia italiana»; voce: *Movimento Operaio*, vol. XXV, pp. 402-405.

1935

262. *Francesco Fiorentino e il positivismo*, in AA.VV, *Onoranze a F. Fiorentino nel cinquantenario della sua morte*, Morano, Napoli, pp. 81-97.

263. *Infinità dell'istante e infinità soggettiva nel pensiero degli antichi*, in «Giornale critico della filosofia italiana», Firenze, 16, pp. 205-234. Successivamente in *Problemi del pensiero antico*, cit., pp. 207-250. Inserito poi nella V parte de *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, cit.

264. *La genesi e i problemi della cosmogonia di Talete*, in «Rivista di filologia e d'istruzione classica», Torino, XIII, n. 63, giugno, pp. 145-167.

265. *Physis e theion: intorno al carattere e al concetto centrale della filosofia presocratica*, in «Atene e Roma», Firenze, Le Monnier, serie III, a. III, n. 2, aprile-giugno, pp. 81-100.

266. *Il principio universale di Anassimandro*, in «Civiltà moderna», Firenze, luglio-agosto, pp. 344-354.

267. *Questioni di storia della scienza greca*, in «Rivista di filosofia», Torino, XXVI, n. 23, luglio-settembre, p. 246-257.

268. *L'infinito e le antinomie logiche nel pensiero greco*, relazione al «Congresso della Società italiana per il progresso delle scienze», tenutosi a Palermo il 12-18 ottobre, Società italiana per il progresso delle scienze, Roma. Confluito poi in R. Mondolfo, *I problemi del pensiero antico*, Zanichelli, cit., pp. 251-265.

269. Collaborazione alla «Enciclopedia italiana dell'Istituto Treccani»; voci: *Sindacalismo*,vol. XXXI, pp. 830-832; *Socialismo*, vol. XXXI, pp. 990-997; *Scienza (classificazione delle scienze e storia della scienza)*, vol. XXXI, pp. 156-157.

270. *Problemi del pensiero antico*, Zanichelli, Bologna 1935.

271. *Lezioni di storia della filosofia*, a cura di E. Zambrini, Università di Bologna, Facoltà di lettere e filosofia, Bologna.

272. *Lezioni di filosofia moderna: Benedetto Spinoza, tenute dal Chiar.mo Prof Rodolfo Mondolfo nell'anno 1935-1936*, a cura di G. C. Cavalli, GUF G. Venezian, Bologna.

1936

273. *Gli albori della filosofia in Grecia,* in «La Nuova Italia», Firenze, gennaio.

274. *Feuerbach y Marx. La dialéctica y el concepto de la historia,* trad. di M. P. Alberti, Claridad, Buenos Aires.

275. *Su una presunta affermazione antica della sfericità terrestre e degli antipodi,* in «Archeion», vol. XVIII, n. 1, gennaio-marzo, pp. 7-17.

276. *Anaximenea,* in «Rivista di Filologia e d'istruzione classica», Torino, XIV, n. 64, marzo, pp. 15-26.

277. *Gérmenes en Bruno, Bacon y Espinoza de la concepción marxista de la historia,* in «Dialéctica», Buenos Aires, abril.

278. *Per Diogene d'Apollonia,* in «Rivista di filosofia», Torino, XXVII, 3, luglio-settembre, pp. 189-197.

279. *Gli atomisti antichi,* in «Il Lavoro», 21 settembre, p. 3.

280. *Formes et tendences actuelles du mouvement philosophique en Italie* (in collaborazione con il Prof. Limentani della R. Università di Firenze), in «Revue de Synthèse», XII, n. 2, octobre, Paris, pp. 141-163.

281. *L'utopia di Platone,* in «Il Lavoro», 17 novembre, p.3.

282. *Aristotele ed Epicuro,* in «La Nuova Italia», Firenze, dicembre, pp. 273-279.

1937

283. *Echi del centenario di Romagnosi,* in «Il Lavoro», 22 gennaio, p. 3

284. *La vitalità di Aristotele,* in «Il Lavoro».

285. *La filosofia antica in terra d'Africa e le tendenze del soggettivismo.* Estratto da *Atti della XXV Riunione della SIPS a Tripoli,* Raduno coloniale della scienza italiana, 1-7 novembre 1936. Relazione al

Congresso della Società per il progresso delle scienze (Tripoli).

286. *Problemi della cosmologia di Anassimandro,* in «Logos», Napoli, XX, fasc. I, gennaio-marzo, pp. 14-30. Da una *Nota sulla cosmologia e la metafisica di Anassimandro* introdotta come aggiornamento nel II vol. dell'edizione italiana de E.Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico, Parte I: I Presocratici, II vol.: Ionici e Pitagorici,* La Nuova Italia, Firenze, 1938, pp. 190 ss.

287. *Ancora sull'infinito e gli antichi,* in «Sophia», V, 1-2, gennaio-giugno, pp. 146-152.

288. *La prima affermazione della sfericità della terra. Nota dell'accademico effettivo prof Rodolfo Mondolfo, comunicata il 12 dicembre,* in «Rendiconti delle sessioni della R. Accademia delle scienze dell'Istituto di Bologna. Classe di scienze morali», serie IV, I, Bologna, Tip. Azzoguidi, p. 18. Trad. it con l'aggiunta di una postilla in *Momenti del pensiero greco e cristiano,* cit., pp. 101-117.

289. Collaborazione all'«Enciclopedia italiana Treccani»; voci: *Unità, Universo* (nella storia della filosofia), vol. XXXIV, pp. 714 e 744.

290. *Per l'interpretazione di F. Fiorentino,* in «Archivio di storia della filosofia italiana», I, VI, 1, p. 32.

291. *Sui frammenti di Filolao (contributo a una revisione del processo di falsità),* in «Rivista di Filologia e d'istruzione classica», XV, n. 65, p. 225-245.

292. *Platone e la storia del pitagorismo,* in «Atene e Roma», Firenze, Le Monnier, serie III, a. V, n. 4. ottobre-dicemre, pp. 235-251. Tratto da una *Nota sulle fonti della nostra conoscenza e ricostruzione storica del Pitagorismo,* in E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico,* pp. 313 ss.

293. *Forme e tendenze attuali del movimento filosofico in Italia,* (in collaborazione con il Prof. Limentani della R. Università di Firenze), in «Logos», Napoli, XX, pp. 189-215.

1938

294. *L'origine dell'ideale filosofico della vita. Comunicazione del socio Rodolfo Mondolfo, presentata nella seduta del 26 maggio 1938*, in «Rendiconti delle sessioni della R. Accademia delle scienze dell'Istituto di Bologna. Classe di scienze morali», serie V, I, Azzoguidi, Bologna, pp. 121-144.

295. E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico, Parte I: I Presocratici, vol. II: Ionici e Pitagorici*, La Nuova Italia, Firenze.

296. *Intorno ad Epicarmo*, in «Civiltà moderna», Firenze, I, X, n. 2-3, marzo-giugno, pp. 133-143.

297. *L'unità del pitagorismo*, in «La Nuova Italia», Firenze, giugno.

1940

298. *Origen y sentido del concepto de cultura humanista*, para la inauguración de cursos del Istituto de Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, El Sol, La Plata, pp. 21-36.

299. *Historia y filosofia*, in «Sustancia», Tucumán, a. I, n. 4, marzo, pp. 530-545. Trad. it. in *Alle origini della filosofia della cultura*, trad. di L. Bassi, Il Mulino, Bologna 1956, pp. 164-187.

300. *El materialismo histórico en Federico Engels*, version castellana de A. Mantica, Libreria y Editorial Ciencia, Rosario, vol. di pp. 362.

301. R. Descartes, *Discorso sul metodo*, a cura di R. Mondolfo e E. Garin, Sansoni, Firenze, pp. XXXIII-104. La traduzione e le note di Rodolfo Mondolfo vennero pubblicate anonime in questa prima edizione, mentre ricompaiono nelle ristampe successive al 1946.

302. R. Descartes, *Principi di filosofia*, a cura di R. Mondolfo e E. Garin, Sansoni, Firenze, pp. XXXIII-82. La traduzione e le note di Rodolfo Mondolfo vengono pubblicate anonime in questa prima edizione, mentre ricompaiono nelle ristampe successive al 1946.

1941

303. *Sócrates,* edición de la Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba. Anche in *Moralistas griegos. La conciencia moral de Homero a Epicuro,* Imán, Buenos Aires 1941.

304. *Sugestiones de la técnica en las concepciones de los naturalistas presocráticos,* in «Archeion» de la Universidad Nacional del Litoral, XXIII, n. 1, julio, pp. 36-52. Trad. it di L. Bassi: *Suggestioni della tecnica nelle concezioni dei naturalisti presocratici,* in *Alle origini della filosofia della cultura,* introduzione di R. Treves, Il Mulino, Bologna 1956, pp. 87-106.

305. *Moralistas griegos. La conciencia moral de Homero a Epicuro,* Imán, Buenos Aires. Trad. it. accresciuta a cura di V. E. Alfieri, *Moralisti greci. La coscienza morale da Omero a Epicuro,* Ricciardi, Napoli-Milano 1960.

306. *Espíritu revolucionario y conciencia histórica,* in «Revista Mexicana de Sociología», Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 3, n. 4, 1 dicembre, pp. 71-86.

1942

307. *El pensamiento antiguo, historia de la filosofia greco-romana,* 2 vol., Losanda, Buenos Aires.

308. *El problema del conocimiento desde los presocráticos hasta Aristóteles,* Publicaciónes del Instituto de Humanindades de la Universidad Nacional de Córdoba, n. 19, Córdoba.

309. *La teoría del sentido interior en San Agustín y sus antecedentes griegos,* in «Insula», Buenos Aires. Trad. it. in *Momenti del pensiero greco e cristiano,* cit., pp. 59-84.

310. *Espíritu revolucionario y conciencia histórica,* in «Revista mexicana de Sociología» e nel «Boletín del Instituto de Sociología de Bueons Aires», pp. 43-55.

311. *La antinomia del espíritu innovador,* in «Sustancia», n. 9, Tucumán, pp. 12-30.

312. *La filosofia política de Italia en el siglo XIX*, Imán, Buenos Aires.

313. *En los orígenes de la filosofía de la cultura*, Imán, Buenos Aires.

314. *En el centenario de Galileo*, in «Sur», Buenos Aires, 2, 97-99, octubre-diciempre, pp. 86 e pp. 90.

1943

315. *La crítica escéptica de la causalidad*, in *El problema de la causalidad*, Publicaciones del Instituto de Humanidades de Córdoba.

316. *El genio helénico y los caracteres de sus creaciones espirituales*, Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras de Tucumán, Tucumán.

317. *Roberto Ardigó y el positivismo italiano*, in «Sustancia», Tucumán, n. 13.

318. *Naturaléza y cultura en la formación de la filosofía griega*, Publicaciones del Instituto de Humanidades, n. 25, Córdoba.

319. *Rousseau y la consciencia moderna*, Imán, Buenos Aires.

320. *Campanella y Descartes*, in «Estudios de Filosofía», Universidad Nacional de Córdoba.

321. *La filosofía de la historia de Fernando Lassalle*, in «Revista mexicana de Sociología», Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 5, n. 3, pp. 343-381. Traducción de Carmelo di Bruno del original italiano.

322. E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico, Parte I: I Presocratici, vol. I: Origini, caratteri e periodi della filosofia greca*, 2ª edizione, La Nuova Italia, Firenze.

1944

323. *El pensamiento de Galileo y sus relaciones con la filosofía y la ciencia antiguas*, Publicaciones del Instituto de Humanidades, n. 33, Córdoba.

324. *La filosofía de Giordano Bruno,* trad. Ricardo Resta, in «Minerva», Buenos Aires, a. 1, vol. 1, mayo-junio.

325. *La ética antigua y la noción de conciencia morale,* Imprenta de la Universidad Nacional de Córdoba, Publicaciónes del Instituto de Humanidades, n. 41, Córdoba, pp. 31.

326. *Misión de la cultura humanista,* in «Papales», Buenos Aires.

327. *Determinismo contra volontarismo en la filosofia de Nietzsche,* in «Minerva», Buenos Aires, II, n. 4. Anche *Ensayos críticos sobre filósofos alemanes,* Imán, Buenos Aires 1946, pp. 143-165. Trad. it. *Determinismo contro volontarismo nella filosofia di F. Nietzsche,* in *Filosofi tedeschi: saggi critici,* trad. di L. Bassi, Cappelli, Bologna 1958, pp. 145-164.

328. *La politica y la utopía de Campanella. La Ciudad del Sol,* in «Revista mexicana de Sociología», Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 6, n. 2, Mayo - Augosto, pp. 213-223.

329. *Origen del ideal filosófico de la vida,* in «Revista de estudios clásicos de la Universidad de Cuyo», Mendoza, n. 1, p. 47-78. Inserito successivamente in R. Mondolfo, *En los orígenes de la filosofía del la cultura,* Libreria Hachette, Buenos Aires 1960², pp. 281 ss.

1945

330. *La trascendencia extratemporal divina y la infinitud temporal en el período religioso de la filosofía griega,* in «Philosophia», Mendoza, Universidad de Cuyo, II, n. 2-3, pp. 7-12.

331. *Eternidad e infinitud del tiempo en Aristóteles,* Publicaciones del Instituto de Filosofía y Humanidades, n. 44. Pubblicato nella «Revista de la Universidad Nacional de Córdoba», año 32, n. 2.

332. *El infinito y las antinomias lógicas de la filosofía antigua,* «Publicaciones del Instituto de Humanidades», n. 45, Córdoba.

333. *El primer fragmento de Heráclito: texto, traduccion y comentario,* in «Revista de la Universidad de Buenos Aires», tomo V, a. III, n. 3-4, julio-diciembre, pp. 43-50.

334. *El pensamento antiguo*, 2ª edición revis., Losanda, Buenos Aires.

335. *Sobre la pena de muerte (Kant contra Beccaria)*, in «Bebel», Santiago del Chile, n. 27, pp. 97 ss.

1946

336. *Bibliografia de G. Bruno*, in «Philosophia», Mendoza, Universidad de Cuyo, 3, pp. 39-55.

337. *La infinitud del espíritu en la filosofía antigua*, Universidad Nacional de Córdoba, Publicaciones del Instituto de Filosofía y Humanidades, Córdoba, n. 49, pp. 955-976.

338. *Qué es el materialismo histórico*, in «Babel», Santiago del Chile, n. 31, pp. 36 ss.

339. *Prólogo* a W. A. Heidel, *La edad heroica de la ciencia*, Espasa Calpe, Buenos Aires.

340. *Cesar Beccaria y su obra*, Depalma, Buenos Aires, pp. 117. Trad. it con ampliamenti ed aggiunte: *Cesare Beccaria*, La Nuova Accademia, Milano 1960.

341. R. Descartes, *Discorso sul metodo*, a cura di E. Garin e R. Mondolfo, Sansoni, Firenze, 2ª edizione.

342. R. Descartes, *Principi di filosofia*, a cura di E. Garin e R. Mondolfo, Sansoni, Firenze, 2ª edizione.

343. *Il problema del male in Agostino e nell'agostinismo*, conferenza tenuta nell'aula magna dell'Università di Montevideo il 31 agosto. Confluita in *Momenti del pensiero greco e cristiano*, cit., pp. 85-97.

1947

344. *Ensayos críticos sobre filósofos alemanes*, Imán, Buenos Aires. Trad. it a cura di L. Bassi, *Filosofi tedeschi: saggi critici*, Cappelli, Bologna 1958.

345. *La idea de progreso humano en G. Bruno*, in «Babel», Santiago del Chile, n. 39, pp. 97 ss.

346. *Tres filósofos de Rinascimiento: Bruno, Galileo, Campanella*, Losanda, Buenos Aires. Poi rifuso in *Figuras e ideas de la Filosofía del Rinacimento*, Losada, Buenos Aires 1955.

347. *San Augustín y el problema del mal en el neoplatonismo cristiano*, in «Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias de Montevideo», n. 1, pp. 127-135.

1948

348. *Interpretaciones de Heráclito en el último medio siglo*, prólogo a O. Spengler, *Heráclito*, Espasa-Calpe, Buenos Aires.

349. *Interpretaciones italianas del materialismo histórico*, in «Cultura italiana», Buenos Aires. Trad. it: *Il materialismo storico nelle interpretazioni italiane*, in «Critica sociale», Milano, XL, n. 3, pp. 54-58.

350. *Voluntarismo y pedagogia de la acción en Mazzini y en Marx*, in «Babel», Santiago del Chile, n. 44, pp. 72 ss.

351. *La idea de cultura en el Rinacimiento italiano*, in «Jornadas de centro de cultura italiana», Tucumán, Universidad Nacional, I, n. 1, pp. 1-20. Poi in *Figure e idee del Rinascimento*, La Nuova Italia, Firenze, pp. 233-255.

1949

352. *Die Klassische Philosophie in Latein-Amerika*, in «Universitas», Stuttgart.

353. *Problemas y métodos de la investigación en historia de la filosofia*, Cuadernos de Instituto de Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán.

354. *Sulle orme di Marx*, 4ª edizione, Cappelli, Bologna.

355. *Le sujet humain dans la philosophie antique*, in AA. VV., *Proceeding*

of the Tenth International Congress of Philosophy, North-Holland Publishing Co., Amsterdam 1949, pp. 1065-8.

356. *Voluntad y conocimiento en Heráclito*, in «Notas y estudios de filosofía», Tucumán, 1, pp. 107-111.

357. *Spinoza y la noción de progreso humano*, in «Bebel», Santiago de Chile, n. 52, pp. 227 ss.

358. R. Descartes, *Discorso sul metodo*, a cura di E. Garin e R. Mondolfo, 3ª edizione, Sansoni, Firenze.

359. R. Descartes, *Principi di filosofia*, a cura di E. Garin e R. Mondolfo, 3ª edizione, Sansoni, Firenze.

360. *El hombre como sujeto espiritual en la filosofía antigua*, in Actas de primer Congreso Nacional de Filosofía, tomo III, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo.

1950

361. *L'utopia di Campanella*, in «Studi in onore di Gino Luzzatto», Giuffrè, Milano.

362. J. J. Rousseau, *Discorsi* e *Contratto sociale*, a cura di R. Mondolfo, 3ª edizione, Cappelli, Bologna.

363. *Il pensiero antico. Storia della filosofia greco-romana*, esposta con testi scelti dalle fonti, 2ª edizione, La Nuova Italia, Firenze.

364. *Il metodo di Galileo e la teoria della conoscenza*, in «Rivista di filosofia», Torino, XLI, fasc. 4, ottobre-dicembre, pp. 375-389. Pubblicato contemporaneamente in lingua spagnola (cfr. n. 366). Confluito poi in R. Mondolfo, *Figure e idee del Rinascimento*, La Nuova Italia, Firenze 1963, pp. 291-313.

365. *Ensayos sobre el Renacimiento italiano*, Universidad Nacional de Tucumán, Instituto de filosofía, Tucumán.

366. *El método de Galileo y la teoría del conocimiento*, in Actas de la Academia de Ciencias Culturales y Artes de la Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán, 1, pp. 9-27.

367. *Trabajo manual y trabajo intelectual desde la antigüedad hasta el Renacimiento*, in «Revista de historia de las ideas de la Universidad Nacional de Tucumán», Tucumán, n. 1, pp. 5-25.

368. *Lavoro manuale e lavoro intellettuale dall'antichità al Rinascimento*, in «Critica sociale», Milano, XLII, n. 10, n. 11, n. 12, maggio-giugno, rispettivamente alle pp. 130-133, pp. 148-149, pp. 164-165. Ristampato in *Alle origini della filosofia della cultura*, a cura di R. Treves, Il Mulino, Bologna 1956, pp. 125-149. Successivamente anche in *Polis, lavoro e tecnica*, introduzione e cura di M. V. Ferriolo, Feltrinelli, Milano 1982, pp. 51-71.

369. *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico, Parte I: I presocratici, vol. II: Ionici e Pitagorici*, 2ª edizione, La Nuova Italia, Firenze.

1951

370. *Lo humano y lo subjetivo en el pensamiento antiguo*, in «Notas y estudios de filosofía», Tucumán, vol. II, n. 6, abril-junio 1951, p. 109-122.

371. *Sobre una interpretación reciente de Anaxagoras y los eleatas*, in «Notas y estudios de filosofía», Tucumán, vol. 2, n. 7-8, julio-diciembre, pp. 335-343.

372. *Preparación profesional e investigación científica*, in *La universidad del siglo XX*, Universidad Nacional de San Marcos, Lima, pp. 333-342. Trad. it. in *Educazione e cultura come problemi sociali*, cit., pp. 46-58.

373. *La reminiscencia platónica y la actividad del espíritu*, in «Actas del Congreso de filosofía en Lima» y «Revista de la Universidad Nacional de S. Agustín de Arequipa».

374. Reseñas en «Notas y estudios de filosofía», sobre: M. Dal Pra, *La storiografia filosófica antica*; C. Moeller, *Sagesse grecque etparadoxe chrétien*; A. Nogueira, *Universo*, 1951-52.

375. E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico, Parte I: I Presocratici, vol. I: Origini, caratteri e periodi della filosofia greca*, 3ª edizione, La Nuova Italia, Firenze.

1952

376. *El pensamiento antiguo. Tomo I: Desde los orígines hasta Platón. Tomo II: Desde Aristóteles hasta neoplatónicos*, 3ª edizione, Losanda, 2 tomos, Buenos Aires.

377. *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, trad. de F. Gonzáles Ríos, Ediciones Imán, Buenos Aires.

378. *La filosofía como problematicidad y el historicismo*, in «Philosophia», Universidad Nacional De Cuyo, Mendoza, a. IX, n. 16, pp. 9-23. Trad. it: *La filosofia come problematicità e lo storicismo*, in «Il Dialogo», II, n. 5, ottobre, pp. 43-64.

379. *Il materialismo storico in F. Engels*, 2ª edizione italiana, La Nuova Italia, Firenze.

380. *Leonardo teórico del arte y de la ciencia*, in «Sur», Buenos Aires, n. 217-218, pp. 34-56.

381. *Eduard Zeller y la historia de la filosofía*, in «Notas y estudios de filosofía», Tucumán, 5, n. 12, octubre-diciembre, pp. 369-381.

382. *Intorno alla gnoseologia di Democrito*, «Rivista critica di storia della filosofia», Milano, a. VII, fasc. 1, gennaio-febbraio, pp. 1-18. Articolo presente con alcune modifiche anche in un capitolo di *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, trad. di L. Bassi, La Nuova Italia, Firenze 1958, pp. 267-297.

383. *Problemi e metodi di ricerca nella storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze.

1953

384. *I cirenaici e i raffinati del Teeteto platonico*, «Rivista di filosofia», Torino, XLIV, n. 2, aprile, pp. 127-135. Tratto da *La comprensione del soggetto umano nell'età classica*, cit., pp. 297-310.

385. *Il valore del lavoro nel riconoscimento di Senofonte, Platone ed Aristotele*, in «Critica sociale», Milano, XLV, n. 3, 5 febbraio, pp. 44-48.

386. *Trabajo y conocimiento según Aristóteles,* in «Imago mundi», Buenos Aires, 1, n. 1, pp. 14-22.

387. *L'unité du sujet dans la gnoséologie d'Aristóte,* in «Revue philosophique», Paris, 78, luglio-settembre, pp. 359-378.

388. *Platón y el concepto unitario de cultura humana,* in «Humanitas», Universidad Nacional de Tucumán, a. 1, n. 1, pp. 15-24; nella versione italiana: *Platone e il concetto unitario di cultura umana,* in *Scritti di sociologia e politica in onore di Luigi Sturzo,* II, Zanichelli, Bologna, pp. 569-580.

389. *Dos textos de Platón sobre Heráclito,* in «Notas y estudios de filosofía», Tucumán, 4, pp. 233-244.

390. *Leonardo teorico dell'arte e della scienza,* in «Il Ponte», Firenze, IX, fasc. 8, pp. 1221-1238.

391. *Campanella y su utopía,* prólogo a T. Campanella, *La Ciudad del Sol,* Losada, Buenos Aires.

392. *Breve historia del pensamiento antiguo,* Losada, Buenos Aires, 1953-54.

393. *La valoración del trabajo en la Grecia antigua hasta Sócrates,* in «Revista de economía», Córdoba, IV, n. 9, tomo 3, enero-junio, pp. 5-20.

1954

394. *The greek attitude to manual labour,* in «Past & Present», London, n. 6, november, pp. 1-5.

395. *Rousseau e la coscienza moderna,* La Nuova Italia, Firenze. Trad. it. di *Rousseau y la consciencia moderna,* Imán, Buenos Aires 1944.

396. *Cultura e libertà nel pensiero di Croce,* in «Critica sociale», Milano, XLVI, n. 5, 5 marzo, pp. 77-80. Riportato in R. Mondolfo, *Educazione e cultura come problemi sociali,* cit., pp. 91-104. Titolo originale *Cultura y libertad en el pensamiento de B. Croce,* in AA.VV, *Homenaje a Benedetto Croce en el primer aniversario de su fallecimiento,* de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, 1956, pp. 202-212.

397. *Seneca e l'infinità del progresso spirituale,* in «Critica sociale», Milano, aprile.

398. *La divisione del lavoro e il compito sociale dell'educazione,* in «Critica sociale», Milano, XLVI, n. 11, 5 giugno, pp. 172-173. Riportato anche in R. Mondolfo, *Educazione e cultura come problemi sociali,* cit., pp. 35-43.

399. *Séneca y la infinitud del progreso espiritual,* in «La Torre», de la Universidad de Puerto Rico, n. 5, pp. 63-74.

400. *Il problema di Cratilo e l'interpretazione di Eraclito,* in «Rivista critica di storia della filosofía», Milano, IX, n. 3, pp. 221-231.

401. *La conciencia moral en Sócrates, Platón y Aristóteles,* in «Humanidades», de la Universidad Nacional de La Plata, n. 34, Seccíon Filosofía, pp. 7-29.

402. *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento,* Losada, Buenos Aires. Trad. it. a cura di L. Bassi: *Figure e idee della filosofia del Rinascimento,* La Nuova Italia, Firenze 1963.

403. *El problema de Cratilo y la interpretación de Heráclito,* in «Anales de Filología Clásica», Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, VI, pp. 157-174.

1955

404. J. J. Rousseau, *Discorsi* e *Contratto sociale,* a cura di R. Mondolfo, 4ª edizione, Cappelli, Bologna.

405. *Educazione e democrazia nel pensiero socialista,* in «Critica sociale», Milano, XLVII, n. 3, 5 febbraio, pp. 41-45.

406. *Historia de la filosofía e historia de la cultura,* in «Imago mundi», Buenos Aires, marzo. Trad it. *Storia della filosofia e storia della cultura,* in *Educazione cultura come problemi sociali,* cit., 163-176.

407. *Intorno a Gramsci e alla filosofia della prassi,* in «Critica sociale», Milano, XLVII, n. 6, 20 marzo, pp. 93-94; n. 7, 5 aprile, pp. 105-108; n. 8, 20 aprile, pp. 123-127. Pubblicato anche in un opuscolo nell'edizione di «Critica sociale», Milano 1955, con prefazione di E.

Bassi. Successivamente compreso nel volume *Da Ardigò a Gramsci*, Nuova Accademia, Milano 1962, pp. 139-190. Ristampato anche in *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, cit., pp. 279-304.

408. *Antologia di Aristotele*, La Nuova Italia, Firenze.

409. *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Imán, Buenos Aires. Trad. it. a cura di L. Bassi, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, La Nuova Italia, Firenze 1958.

410. *Giuseppe Mazzini y los orígenes del movimiento obrero en Italia hasta 1872. El conflicto entre Mazzini y Bakunin*, in «Cuadernos de la cultura de Italia», Buenos Aires, n. 2, pp. 51.

411. *Sócrates*, Colección filósofos y sistemas, Losange, Buenos Aires. Edizione ampliata de *Sócrates*, edición de la Universidad Nacional de Córdoba, Cordoba 1941. Trad. it. in *I moralisti greci. La coscienza morale da Omero a Epicuro*, Ricciardi, Milano-Napoli 1960, pp. 65-136.

412. *Lavoro e conoscenza nelle concezioni dell'antichità classica*, «Saggiatore», n. 3-4, pp. 297-311, Torino. Poi in *Educazione e cultura come problemi sociali*, cit., pp. 11-33. Successivamente anche in *Polis, lavoro e tecnica*, a cura di M. V. Ferriolo, cit., pp. 72-91.

413. *Espíritu revolucionario y conciencia histórica*, Ediciones Populares Argentinas, Buenos Aires.

414. *Evolución del socialismo*, Ediciones Populares Argentinas, Buenos Aires.

415. *Historia de la Universidad de Bologna*, in «La Torre», Puerto Rico, Universidad de Puerto Rico, 3, 12, ottobre-dicembre, pp. 45 ss. Trad. it. *Storia dell'università di Bologna*, in «La vita italiana», nel volume *Estudios italianos en la Argentina*, publicado dal Centro di studi italiani, Buenos Aires 1956.

1956

416. *Cultura y libertad en el pensamiento de B. Croce*, in AA.VV, *Homenaje a Benedetto Croce en el primer aniversario de su fallecimiento*, de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires.

417. *Trabajo y conocimiento en las concepciones de la antigüedad clásica,* in «Cuadernos Americanos», México, Universidad Nacional Autónoma de México, a. XV, vol. LXXXVI, n. 2, marzo-abril, pp. 137 ss. Titolo originale: *Lavoro e conoscenza nelle concezioni dell'antichità classica,* in «Saggiatore» (1955), Torino.

418. *Storia dell'università di Bologna,* in «La vita italiana», nel volume *Estudios italianos en la Argentina,* publicado dal Centro di studi italiani, Buenos Aires 1956. Anche in *Educazione e cultura come problemi sociali,* cit., 177-198.

419. *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica,* La Nuova Italia, Firenze.

420. *El genio helénico: formación y caracteres,* Editorial Columba, Buenos Aires.

421. *La ciencia de la lógica de Hegel,* trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo, prólogo de R. Mondolfo, 2 tomos, Hachette, Buenos Aires.

422. *La división del trabajo y la tarea de la educación,* en «Estudios sociológicos» (IV congreso de sociologia), México, y en «La Nación», Buenos Aires, abril.

423. *El materialismo histórico en Engels y otros ensayos,* nueva traduccion de la 2ª edicion italiana con agregados, Editorial Raigal, Buenos Aires.

424. *Alle origini della filosofia della cultura,* trad. it di L. Bassi e con introduzione di R. Treves, Il Mulino, Bologna.

425. *Bolscevismo e dittatura (la conseguenza del sistema),* in «Critica sociale», Milano, XLVIII, n. 19, 5 ottobre, pp. 305-309. Anche in *Studi sulla rivoluzione russa,* cit., pp. 275-278.

426. *L'esigenza del nesso fra storia della filosofia e storia della cultura,* in AA. VV., *Verità e storia: un dibattito sul metodo della storia della filosofia,* Società filosofica romana, Arethusa, Asti, pp. 131-144.

427. *Aristotele. Antologia,* 1ª ristampa, La Nuova Italia, Firenze.

1957

428. *La coscienza morale e la legge interiore in Plutarco*, in «Filosofia», Torino, VIII, n. 1, gennaio, p. 8 ss.

429. *Sul concetto di lavoro*, in «Il comune», Senigallia, febbraio. Successivamente in S. Anselmi, *Incontro con Rodolfo Mondolfo. In appendice: R. Mondolfo, Il concetto di lavoro*, Libr. editrice Sapere, Senigallia 1961.

430. *La filosofia della Critica sociale*, in *Esperienze e studi socialisti: in onore di U. G. Mondolfo*, La Nuova Italia, Firenze, pp. 14-17.

431. *Arte, religión y filosofía de los Griegos*, Columba, Buenos Aires.

432. *La deuda de Aristóteles con Platón*, in «La Nación», Buenos Aires, 10 de febrero.

433. *Acerca de la primera traducción directa de la Ciencia de la lógica de Hegel*, in «La Prensa», Buenos Aires, 13 de enero.

434. *La filosofía como problemática y su continuidad histórica*, in «Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica», San José de Costa Rica, vol. I, n.1, junio, pp. 9-17.

435. *Prólogo* a A. Nogueira, *Ideas vivas e ideas muertas*, Colecão Rex, Río de Janeiro.

436. *Problemas de cultura y educación*, Hachette, Buenos Aires. Trad. it *Educazione e cultura come problemi sociali*, Cappelli, Bologna 1957.

437. *Prólogo* a E. P. Lamanna, *Historia de la Filosofía, I: El pensamento antiguo*, trad. de O. Caletti, Hachette, Buenos Aires.

438. *Educazione e cultura come problemi sociali*, Cappelli, Bologna. Edizione spagnola: *Problemas de cultura y education*, Hachette, Buenos Aires.

439. *La historia de la filosofía y la historia integral*, in «Revista de la Universidad de Buenos Aires», Buenos Aires, V, 2-1, enero-marzo, p. 5-14.

440. *Note intorno alla storia della filosofía*, in «Rivista critica di storia della filosofia», Milano, XII, 2, aprile-giugno, pp. 209-230.

441. *L'influenza storica e la perennità di Socrate*, in «Il Dialogo», Bologna, n. 1, ottobre, pp. 38-44.

1958

442. *Evidence of Plato and Aristotele relating to the ekpyrosis in Heraclitus*, trad. D. J. Allan, in «Phronesis», vol. 3, n. 2, 1 gennaio, pp. 75-82.

443. *Intorno al problema storico di Hilferding*, in «Critica sociale», Milano, L, n. 3, 5 febbraio, pp. 59-60. Ristampato in R. Mondolfo, *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, cit., pp. 305-311.

444. *Filosofi tedeschi: saggi critici*, trad. di L. Bassi, Cappelli, Bologna.

445. *Il pensiero stoico ed epicureo. Antologia di testi*, a cura di R. Mondolfo e D. Pesce, La Nuova Italia, Firenze.

446. *Determinismo contro volontarismo in Nietzsche*, in «II Dialogo», Bologna, n. 2, pp. 1-20. Titolo originale: *Determinismo contra volontarismo en la filosofia de Nietzsche*, in «Minerva» (1944), Buenos Aires. Nella sua traduzione italiana il saggio si trova anche in Id. *Filosofi tedeschi: saggi critici*, trad. di L. Bassi, Cappelli, Bologna 1958, pp. 145-164.

447. *Prospettive filosofiche: la filosofia come problematicità e lo storicismo, con bibliografia degli scritti di R. Mondolfo*, in «Il Dialogo», Bologna, II, n. 5, ottobre, pp. 43-64. Titolo originale: *La filosofía como problematicidad y el historicismo*, in «Philosophia», Universidad Nacional De Cuyo, Mendoza, a. IX (1949), n. 16, pp. 9-23. Rispetto all'originale spagnolo del 1949, Mondolfo inserisce una breve postilla di aggiornamento.

448. *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, trad. it. L. Bassi, La Nuova Italia, Firenze. Titolo originale: *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Imán Buenos Aires 1955.

449. *Prefazione* a L. Conti, *L' assistenza e la previdenza sociale. Storia e problemi*, Feltrinelli, Milano.

450. *Aristotele. Antologia*, 2ª ristampa, La Nuova Italia, Firenze.

1959

451. *Eraclito e Anassimandro*, La Nuova Italia, Firenze.

452. *Eraclito e Anassimandro* (Dalle note di aggiornamento Zeller-Mondolfo, vol. III: Capitoli su Eraclito), in «Filosofia», Torino, 10, pp. 386-90.

453. *I frammenti del fiume e il flusso universale in Eraclito*, in «Rivista critica di storia della filosofía», Milano, a. XV, fasc. 1, gennaio-marzo, pp. 3-13. Titolo originale: *El flujo universal de Heráclito y el símbolo del río*, in «Cultura Universitaria» (1959), n. 68-69, pp. 29-40. Anche in E. Zeller e R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico, Parte I: I Presocratici, vol. IV: Eraclito*, La Nuova Italia, Firenze 1932 pp. 39-50.

454. *Il pensiero politico del Risorgimento italiano*, La Nuova Accademia, Milano. Titolo originale: *La filosofía política de Italia en el siglo XIX*, Imán, Buenos Aires. Rispetto all'edizione castigliana quella italiana presenta aggiornamenti e arricchimenti.

455. *El pensamiento antiguo. Historia de la filosofía greco-romana*, vol. I-II, 4ª edición, Losada, Buenos Aires.
456. *Sócrates*, 2ª edición, Editorial Universitaria, Buenos Aires.

457. *El sol y las Erinias, según Heráclito*, in «Universidad», Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, 41, julio-septiembre, pp. 19-28.

458. *La idea de una misión del filósofo, en el pasado y en nuestros días*, in «La Nación», Buenos Aires, octubre.

459. *El flujo universal de Heráclito y el símbolo del río*, in «Cultura Universitaria», Caracas, Direccion de Cultura. Departamento de Publicaciones, n. 68-69, pp. 29-40.

460. *Nota sobre los Antecedentes en la historia de la filosofía*, in «Philosophia», Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, n. 22, pp. 5-9.

461. *La conflagración universal en Heráclito,* in «Philosophia», Mendoza, Revista del Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, n. 23, pp. 14-25.

462. *Los seminarios de investigación filosofica,* in «Revista de Educación», La Plata, 4, n. 1, pp. 189-191.

1960

463. *La missione della filosofia nell'epoca attuale,* in «Critica sociale», Milano, LII, n. 2, 20 gennaio, pp. 43-45. Anche in AA.VV., *Prospettive storiche e problemi attuali dell'educazione. Studi in onore di Ernesto Codignola,* La Nuova Italia, Firenze 1960, pp. 98-104.

464. *Guía bibliográfica de la filosofía antigua,* Losada, Buenos Aires.

465. *Cesare Beccaria,* La Nuova Accademia, Milano. Edizione italiana, con complementi ed aggiunte de *Cesare Beccaria,* Editorial Depalma, Buenos Aires 1946.

466. *Moralisti greci. La coscienza morale da Omero a Epicuro,* trad. a cura di V. E. Alfieri, Ricciardi, Napoli-Milano. Titolo originale: *Moralistas griegos. La conciencia moral de Homero a Epicuro,* Imán, Buenos Aires 1941. Rispetto all'originale edizione spagnola, quella italiana si presenta accresciuta.

467. *O genio helénico,* en V. de Magalhães Vilhena, *Panorama do pensamiento filosófico,* Cosmos, Lisboa.

468. *En los orígenes de la filosofía de la cultura,* 2ª edición ampliada, Hachette, Buenos Aires.

469. *La Universidad latino-americana como creadora de cultura,* Cultura universitaria de Caracas 1960; Universidad de la República, Montevideo; Universidades (Unión de Universidades de América latina), Buenos Aires, II serie, 1-3, pp. 9-29.

470. *Marx y marxismo, Estudios histórico-críticos,* Trad. esp. parciale de M. H. Alberti, Fondo de cultura económica, México-Buenos Aires. *Socrates,* 3ª edición, Eudeba, Buenos Aires.

471. *Bibliografía heraclítea*, in «Anales de filología clásica», Buenos Aires, VII, fasc. II, pp. 5-28.

472. *Il pensiero stoico ed epicureo. Antologia di testi*, introduzione critica e commento a cura di D. Pesce, 2ª ristampa, La Nuova Italia, Firenze.

473. *Presentazione* a AA.VV, *Senigallia 1831-1860*, a cura di S. Anselmi, Libreria Editrice Sapere, Senigallia.

474. *Socialismo e cristianesimo*, in «Critica sociale», Milano, LII, n. 18, 20 settembre, pp. 433-435.

1961

475. *El genio helénico y Arte, religión y filosofía de los griegos*, 3ª edición, Editorial Columba, Buenos Aires.

476. *Notas heraclíteas. La identidad de los caminos opuestos (B 59 y B 60)*, in «Philosophia», Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, n. 27, pp. 15-22.

477. *Heráclito y Parménides*, in «Cuadernos filosóficos», Universidad Nacional del Litoral, Rosario, n. 2, pp. 5-16. De las notas de actualización de Zeller-Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*.

478. *Problemas y métodos de la investigación en la historia de la filosofía*, 2ª edición ampliada, Edit. Universitaria, Buenos Aires.

479. *Il pensiero neoplatonico. Antologia di testi*, scelta, traduzione e note introduttive di R. Mondolfo, introduzione critica e commento di D. Pesce, La Nuova Italia, Firenze.

480. *Il pensiero antico. Storia della filosofia greco-romana esposta con testi scelti dalle fonti*, 3ª edizione aggiornata, La Nuova Italia, Firenze.

481. E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico, I Parte: I Presocratici, vol. IV: Eraclito*, La Nuova Italia, Firenze.

482. E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico, Parte III: La filosofia post-aristotelica, vol. VI: Giamblico e la Scuola*

di Atene, trad. di E. Pocar, a cura di G. Martano, La Nuova Italia, Firenze.

483. *Nel centenario di Filippo Turati*, in «Quaderni italiani dell'Istituto italiano di cultura», Buenos Aires.

484. *Arte, religion y filosofia de los Griegos*, 2ª edición, Columba, Buenos Aires.

485. *Veritas filia temporis en Aristóteles*, in «Revista de la Universidad Nacional de Córdoba», 2, septiembre-diciembre, pp. 783-804.

486. *Personalità e responsabilità nella democrazia*, I parte, in «Critica sociale», Milano, LIII, n. 22, 20 novembre, pp. 559-562.

487. *Il movimento operaio fino al 1860*, in «Critica sociale», Milano, LIII, n. 24, 20 dicembre, pp. 609-611.

488. S. Anselmi, *Incontro con Rodolfo Mondolfo. In appendice: R. Mondolfo, Sul concetto di lavoro*, Libreria editrice Sapere, Senigallia.

1962

489. *Personalità e responsabilità nella democrazia*, II parte, in «Critica Sociale», Milano, LIV, n.1, 5 gennaio, pp. 15-18.

490. *Il concetto dell'uomo in Marx*, in «Il dialogo», Bologna, V, n. 20, pp. 1-47 e a cura del Comune di Senigallia. Si tratta di una conferenza tenuta all'Università di Montevideo per i corsi del Consejo Interuniversitario Regional di Argentina, Cile e Uruguay, nel febbraio del 1962. Successivamente pubblicata in spagnolo (trad. a cura di O. Caletti) nel testo *Humanismo de Marx*, Fundo de la cultura económica, México 1964. Ora in *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, cit., pp. 324-345.

491. *Personalidad y responsabilidad en la democracia*, in «Buenos Aires. Revista de Humanidades», Buenos Aires, 2, n. 2, pp. 239-55.

492. *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*, Eudeba, Buenos Aires.

493. *Materialismo histórico. Bolschevismo y dictadura*, Ediciones nuevas, Buenos Aires.

494. *Le opere complete di Antonio Labriola*, in «Critica sociale», Milano, in numero di ripubblicazione dell *Tesi di Critica Sociale*, pp. 119-121.

495. *Rousseau y la conciencia moderna*, Eudeba, Buenos Aires.

496. *Homenaje a R. Mondolfo*, Universidad Nacional de Córdoba.

497. *Da Ardigò a Gramsci*, La Nuova Accademia, Milano.

498. *Testimonianze su Eraclito anteriori a Platone*, in «Rivista critica di Storia della filosofia», Milano, Fratelli Bocca editori, n. 16, pp. 399-424. Poi in Eraclito, *Testimonianze e imitazioni*, a cura di R. Mondolfo e L. Tarán, La Nuova Italia, Firenze 1972, pp. XLI-LXXXIV.

499. *Breve historia del pensamiento antiguo*, 2ª edición, Losanda, Buenos Aires.

500. *Siete opiniones sobra la significación del humanismo en el mundo contemporáneo*, in «Revista de la Universidad de Buenos Aires», Buenos Aires.

1963

501. *Un precorrimento di Vico in Filone alessandrino*, in AA. VV., *Miscellanea di studi alessandrini in onore di A. Rostagni*, Bottega d'Erasmo, Torino, pp. 56-60. Successivamente in R. Mondolfo, *Momenti del pensiero greco e cristiano*, Morano, Napoli 1964, pp. 53-58.

502. *Morale e libertà in Labriola*, recensione a Dal Pane, *Ricerche sul problema della libertà e altri scritti di filosofia e pedagogia* (1870-1883), in «Critica sociale», Milano, LV, n. 3, 5 febbraio, pp. 83-85.

503. *L'uomo greco secondo Pohlenz*, in «Il Ponte», Firenze, La Nuova Italia, vol. XIX, n. 2, febbraio-marzo, pp. 205-219 e pp. 363-377. Poi in *Momenti del pensiero greco e cristiano*, Morano, Napoli 1964, pp. 119-155.

504. *Erich Fromm y la interpretación de Marx*, in «La Nación», Buenos Aires, julio.

505. *La Universidad y sus antecedentes*, in «La Gaceta», del Fondo de Cultura Económica, Mexíco.

506. *Personalidad y responsabilidad en la democrazia*, Buenos Aires.

507. *Sócrates*, Mestre Jou, São Paulo.

508. *Sócrates*, 4ª edición, Eudeba, Buenos Aires.

509. *En torno a la contemporaneidad de la historia*, in «La Torre», Puerto Rico, Universidad de Puerto Rico, 11, 42, abril-junio,pp. 19 ss. Trad. it. *Intorno alla contemporaneità della storia*, in «Critica sociale», Milano, LV, n. 11, 5 giugno, pp. 299-302.

510. *La obra de Condillac*, prólogo a Condillac, *Tratado de las sensaciones*, Eudeba, Buenos Aires.

511. *Problemas y métodos de la investigación en la historia de la filosofía*, 3ª edición, Eudeba, Buenos Aires.

512. *Fromm e il concetto dell'uomo in Marx*, in «Critica sociale», LV, n. 12, 20 giugno, pp. 332-334. Anche in R. Mondolfo, *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, cit., pp. 367-373.

513. *Figure e idee della filosofia del Rinascimento*, La Nuova Italia, Firenze. Trad. it. *Figuras e ideas de la filosofía del Rinacimento*, Losanda, Buenos Aires.

514. *La fondazione del materialismo storico (A proposito di recenti studi)*, in «Il Dialogo», Bologna, IV, n. 23, pp. 51-80. Ristampato in *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, cit., pp. 346-366.

515. *Nuovi studi su Feuerbach e Marx*, a cura di R. Mondolfo e A. Testa, in «Il Dialogo», Bologna, VI, n. 23, luglio-settembre.

516. *Marxismo e libertà*, in «Il Ponte», Firenze, XIX, n. 10, ottobre, pp. 1259-70. Anche in *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, cit., pp. 374-386.

517. *Le antinomie di Gramsci*, in «Critica sociale», LV, n. 23, 5 dicembre, pp. 629-634.

518. R. Decartes, *Discorso sul metodo*, a cura di R. Mondolfo ed E. Garin, Sansoni, Firenze.

1964

519. *Galileo e la scienza*, in «Critica sociale», Milano, LVI, n. 7, 5 aprile, pp. 189-195. Ripubblicazione del saggio (cap III: *Il pensiero di Galileo e i suoi rapporti con l'antichità e con il Rinascimento*) apparso nella raccolta *Figure e idee del Rinascimento*, La Nuova Italia, Firenze 1963, pp. 117-157.

520. *In memoria di Gino Luzzatto*, in «Critica sociale», LVI, n. 9, 5 maggio, p. 238.

521. *Galileo y el método experimental*, in «La Nación», junio.

522. *Momenti del pensiero greco e cristiano*, Il Morano, Napoli.

523. *A quarant'anni della prima edizione de «La Rivoluzione Liberale»*, Rodolfo Mondolfo a Piero Gobetti, Centro Studi Piero Gobetti, Quaderno 8-9, Torino.

524. *El humanismo de Marx*, trad de O. Galetti, Fondo de la Cultura Económica, México-Buenos Aires.

525. *Origen y desarrollo histórico de la universidad*, in «Revista de la Universidad de Córdoba», Córdoba.

526. *O pensamento antiguo*, 2 tomos, Maestre You, São Paulo.

527. *Momentos de pensamiento griego y cristiano*, versión castellana de O. Caletti, Paidós, Buenos Aires.

528. *Materialismo histórico como humanismo realista*, in «La Gaceta», del Fondo de la Cultura Económica, México, septiembre. Si tratta di una conferenza tenuta all'Università di Montevideo per i corsi del Consejo Interuniversitario Regional di Argentina, Cile e Uruguay, nel febbraio del 1962. Pubblicata anche nel testo *Humanismo de Marx*, Fundo de la cultura económica, México 1964. La versione italiana (*Il materialismo storico come umanismo realistico*) si trova in «Il Dialogo», Bologna, V. n. 20, pp. 1-47 e in R. Mondolfo, *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, cit., pp. 312-324.

529. *Discussioni su un testo di Parmenide (Die Fragm. d. Vorsokr. 28 B 8, vv. 5-6)*, in «Rivista critica di storia della filosofia», Milano, XIX, pp. 310-315.

530. *Sul valore storico delle testimonianze di Platone*, in «Filosofia», XV, ottobre, pp. 583-601. Anche in Eraclito, *Testimonianze e imitazioni*, a cura di R. Mondolfo e L. Tarán, La Nuova Italia, Firenze 1972, pp. LXXXIV-CXVIII.

531. *Platón y la interpretación de Jenófanes*, in «Revista de la Universidad Nacional de Cordoba».

532. *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico, Parte I: I presocratici, vol. II: Ionici e Pitagorici*, La Nuova Italia, Firenze.

533. K. Marx, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, trad. del alemán, con notas aclaratorias de R. Mondolfo, Ed. Nuevas, Buenos Aires.

1965

534. *La lotta di classe secondo Juan B. Justo*, in «Critica sociale», Milano, LVII, n. 11, 5 giugno, pp. 282-283.

535. *Dai problemi del «Manifesto» ai problemi del futuro*, in «Critica sociale», LVII, n. 16-17, 20 agosto-5 settembre, pp. 430-434. Riproduzione dell'*Introduzione* a AA. VV., *Bilancio del marxismo*, Cappelli, Bologna 1965; e con il titolo *Conclusioni sul marxismo*, in «Il Dialogo», n. 7-8, novembre, pp. 27-42.

536. *Tecnica e scienza nel pensiero antico*, in «Athenaeum», Pavia, XLIII, pp. 279-294.

537. *El pensamento antiguo*, trad. del italiano por S. A. Tri, tomo I-II, 5ª edición, Losada, Buenos Aires.

538. *Introduzione* a AA. VV., *Bilancio del marxismo*, Cappelli, Bologna.

1966

539. *Le testimonianze di Aristotele su Eraclito*, in «Filosofia», Torino, XVII, pp. 51-75. Anche in Heraclitus, *Testimonianze e imitazioni*, a

cura di R. Mondolfo e L. Tarán, La Nuova Italia, Firenze 1972, pp. CLIX-CXCVIII.

540. *Aristotele. Antologia*, 4ª edizione, La Nuova Italia, Firenze.

541. *Verum ipsum factum desde la antigüedad hasta Galileo y Vico*, in «La Torre», Puerto Rico.

542. *Verum ipsum factum dall'antichità a Galileo e Vico*, in «Il Ponte», Firenze, XXII, pp. 492-506.

543. *La prima inchiesta sul fascismo*, in «Critica sociale», Milano, LVIII, n. 6, 20 marzo, p. 171.

544. *Il centenario di Filippo Turati* e introduzione e parti di F. Turati, *Le vie maestre del socialsimo*, Morano, Napoli.

545. *Universidad: pasado y presente*, Eudeba, Buenos Aires.

546. *Sócrates*, 5ª edición, Eudeba.

547. *Heráclito, textos y problemas de su interpretacíon*, prologo de R. Frondizi, trad. de O. Caletti, Siglo XXI, México, Madrid, Buenos Aires.

548. *In memoria di Cesare Battisti*, in «Critica sociale», Milano, LVIII, n. 16-17, 5 settembre, p. 446.

549. *La lucha de clases según J. B. Justo*, in *Concepto humanista de la historia*, Libera, Buenos Aires.

550. *Chiarimenti sulla filosofia della prassi*, in «Critica sociale», LVIII, n. 21, 5 novembre, pp. 584-585. Anche in R. Mondolfo, *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, cit., pp. 410-413.

551. Prefazione e saggi: *Per la comprensione storica del fascismo* e *il fascismo in Italia* in AA. VV., *Il fascismo e i partiti politici italiani. Testimonianze del 1921-1923*, a cura di R. De Felice, Cappelli, Bologna.

552. *Cesare Battisti socialista*, in «Critica sociale», Milano, LVIII, n. 23, 5 dicembre, pp. 644-645.

553. E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico, Parte II: Da Socrate ad Aristotele, vol. VI: Aristotele e i Peripatetici più antichi*, trad. di C. Cesa, a cura di A. Plebe, La Nuova Italia, Firenze.

1967

554. *La testimonianza di Platone su Eraclito*, in «De homine», Roma, n. 22-23, pp. 51-82. Anche in Eraclito, *Testimonianze e imitazioni*, a cura di R. Mondolfo e L. Tarán, La Nuova Italia, Firenze 1972, pp. CXVIII-CLVIII.

555. E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico, Parte I: I Presocratici, vol. Origini, caratteri e periodi della filosofia greca*, testo della 5ª edizione tedesca con nuovi aggiornamenti, La Nuova Italia, Firenze.

556. E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci, Parte I: I Presocratici, vol. III: Eleati*, a cura di G. Reale, La Nuova Italia, Firenze.

557. *Il pensiero antico. Storia della filosofia greco-romana: esposta con testi scelti dalle fonti*, La Nuova Italia, Firenze.

558. *Estudios sobre Marx (histórico-críticos)*, Mestre You, São Paulo.

559. *La questione delle ideologie*, in «Critica sociale», Milano, LIX, n. 11, 5 giugno, pp. 319-320.

560. *Problemas de cultura e de educaçao*, trad. de M. Maillet, Mestre You, São Paulo.

561. *Rousseau y la conciencia moderna*, 2ª edición, Eudeba, Buenos Aires.

562. *Capitalismo di stato sovietico*, in «Critica sociale», Milano.

563. *Figuras y idéias de filosofía da Renascença*, Mestre You, São Paulo.

564. *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, 8ª edizione, La Nuova Italia, Firenze.

565. *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, 8ª edizione, La Nuova Italia, Firenze.

566. *Il pensiero neoplatonico. Antologia di testi,* introduzione critica e commento di Domenico Pesce, La Nuova Italia, Firenze.

567. *Aristotele. Antologia,* 5ª ristampa, La Nuova Italia, Firenze.

1968

568. *Alessandro Levi socialista,* in «Critica sociale», Milano, LX, n. 8, 20 aprile, pp. 222-223.

569. *Espíritu revolucionario y conciencia histórica,* Escuela, Buenos Aires.

570. *Historia de ideas,* Escuela, Buenos Aires.

571. *Studi sulla rivoluzione russa,* a cura del Centro Studi di Critica sociale, Morano, Napoli.

572. *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966,* a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino.

573. *Bolchevismo y capitalismo de Estado.* (Estudios sobre la revolucíon rusa), Trad. E. Rondanina, Libera, Buenos Aires.

574. *O infinito no pensamento da antigüidade clássica,* trad. L. Darós, 1ª ed. em português, Mestre Jou, São Paulo.

575. *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento,* 2ª edición, Losanda, Buenos Aires.

576. *Il pensiero storico ed epicureo,* 6ª ristampa, La Nuova Italia, Firenze.

577. *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro,* 2ª edición, Euseba, Buenos Aires.

578. *O homem na cultura antiga,* trad. de L. A. Caruso, Mestre Jou, São Paulo.

579. *Sulle orme di Marx,* 5ª edizione, Cappelli, Bologna.

580. *La ciencia de la lógica de Hegel,* trad. de Augusta y Rodolfo

Mondolfo, prólogo de R. Mondolfo, 2 tomos, 2ª edición, Solar-Hachette, Buenos Aires.

581. E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico, Parte I: I Presocratici, vol. IV: Eraclito*, La Nuova Italia, Firenze.

582. E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico, Parte III: La filosofia post-aristotelica, vol. VI: Giamblico e la Scuola di Atene*, trad. di E. Pocar, a cura di G. Martano, La Nuova Italia, Firenze.

583. R. Decartes, *Discorso sul metodo*, a cura di R. Mondolfo ed E. Garin, G. C. Sansoni, Firenze.

1969

584. *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*, 4ª edición, Eudeba, Buenos Aires.

585. *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, nueva edicíon, Eudeba, Buenos Aires.

586. *Aristotele. Antologia*, 6ª ristampa, La Nuova Italia, Firenze.

587. *C. Cattaneo nel pensiero del Risorgimento*, in «Critica sociale», Milano, LXI, n. 6, 20 marzo, pp. 184.

588. *El pensamiento antiguo*, 6ª edición, Losada, Buenos Aires.

589. *Marx y marxismo. Estudios histórico-críticos*, 2ª edición, Fondo de Cultura Económica, México.

590. *Il verum factum prima di Vico*, 8ª edizione, Guida, Napoli.

591. *Breve historia del pensamiento antiguo*, 3ª edición, Losada, Buenos Aires.

592. *Il PCI non è disponibile per la democrazia*, in «Critica sociale», LXI, n. 11, 5 giugno, p. 337.

593. *Disicutendo una critica del revisionismo*, in «Critica sociale», Milano, LXI, n. 13, 5 luglio, pp. 405-407.

594. *Noi buoni marxisti del marxismo classico*, in «Critica sociale», Milano, LXI, n. 23, 5 dicembre, p. 687.

595. *Problemas y métodos de investigação na história de filosofia*, trad. de L. Reale Ferrari, Mestre Jou, São Paulo.

596. *Problemi e metodi di ricerca nella storia della filosofia*, ristampa, La Nuova Italia, Firenze.

597. E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico, Parte I: I Presocratici, vol. V: Empedocle, Atomisti, Anassagora*, trad. di D. Musti, a cura A. Capizzi, testo della 5ª edizione tedesca con nuovi aggiornamenti, La Nuova Italia, Firenze.

598. J. J. Rousseau, *Discorsi* e *contratto sociale*, a cura di R. Mondolfo, 4a edizione, Dini, Modena,

599. *Sócrates*, 6ª edición, Eudeba, Buenos Aires.

600. *Historia de ideas*, Escuela, Buenos Aires.

601. *Ciencia y ténica en la Grecia antigua*, en «Estudios y ensayos», diciembre, Mérida, México.

602. *En los orígenes de la filosofía de la cultura*, 2ª edición, Hachette, Buenos Aires.

1970

603. *Il giudizio della storia su Lenin*, in «Critica sociale», Milano, LXII, n. 12, 20 giugno, pp. 372-373.

604. *Risposta a una critica*, in «Critica sociale», Milano, LXII, n. 16-17, 5 settembre, p. 509.

605. *Il vero problema: il vuoto di coscienza*, in «Critica sociale», Milano, LXII, n. 23, 5 dicembre, p. 720.

606. *Il contributo di Spinoza alla concezione storicistica*, in AA.VV., *Studi in onore di A. Corsano*, Laicata, Bari, pp. 436-442.

607. *Entrevista de A. Ploschchuk con R. Mondolfo*, in «Indice», DAIA, Buenos Aires.

608. *Il pensiero neoplatonico*, 2ª ristampa, La Nuova Italia, Firenze.

609. *Il pensiero antico. Storia della filosofia greco-romana esposta con testi scelti dalle fonti*, 3ª edizione aggiornata, 2ª ristampa, La Nuova Italia, Firenze.

610. *Figure e idee del Rinascimento*, La Nuova Italia, Firenze.

611. *Il pensiero storico ed epicureo. Antologia di testi*, introduzione critica e commento a cura di D. Pesce, 7ª ristampa, La Nuova Italia, Firenze.

612. *Prologo* in E. P. Lamanna, *Filosofia de la antiguedad*, trad. de Oberdan Caletti, Hachette.

1971

613. *L'antikautsky di Korsch*, in «Critica sociale», LXIII, n. 11, 5 giugno, pp. 361-362. Trad. castellana en «La Vanguardia»

614. *Heráclito: textos y problemas de su interpretación*, Nueva edición aumentada, Siglo XX, México.

615. *La contribución de Spinoza a la concepción historicista*, Boletín de la Academia Nacional de Ciencias, Córdoba.

616. *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, 2ª edición, Eudeba, Buenos Aires.

617. *El genio helénico: formacion y caracteres*, 3ª edición, Columba, Buenos Aires.

618. *Il verum factum prima di Vico: risposta a una critica*, in «La Cultura», Roma, vol. 9, n. 3, settembre, pp. 392-396.

619. *Lettera di R. Mondolfo* in U. G. Mondolfo, *Una battaglia per il socialsimo*, a cura di E. Bassi, Tamari, Bologna.

620. *I Discorsi e il Contratto sociale di J. J. Rousseau*, trad. con introduzione e commento, II edizione, Cappelli, Bologna.

621. *O pensamento antigo (História de la Filosofía Greco-Romana)*, trad. de L. Gomes da Mota, prefácio de L. Teixeira, Mestre Jou, São Paulo.

622. *Verum Factum; desde antes de Vico hasta Marx*, trad. O. Caletti, Siglo Veintiuno Argentina Editores, n. 8, Buenos Aires.

1972

623. *A propósito de Marxismo senza dogmi de A. Bonelli*, in «Revista socialista», Buenos Aires.

624. *A proposito di Marxismo senza dogmi*, in «Critica sociale», Milano, LXIV, n. 2, 20 gennaio, p. 97.

625. Eraclito, *Testimonianze e imitazioni*, a cura di R. Mondolfo e L. Tarán, La Nuova Italia, Firenze.

626. *Il pensiero stoico ed epicureo. Antologia di testi*, Introduzione critica e commento a cura di D. Pesce, 8ª ristampa, La Nuova Italia, Firenze.

627. *Mazzini e Marx*, a cura del centro studi di Critica Sociale, Edizioni della Critica Sociale, Milano.

628. *Sócrates*, trad. L. Gomes da Mata, 3ª ed., Mestre Jou, São Paulo.

629. *Universidad: pasado y presente*, 2ª edición, Eudeba, Buenos Aires.

630. *Prólogo* a V. Fatone, *Ensayos sobre hinduismo y budismo*, Editorial Sudamerica, Buenos Aires.

1973

631. *L'università latinoamericana come creatrice di cultura*, Index, Edizioni scientifiche italiane.

632. *Il materialismo storico di F. Engels*, ristampa anastatica, La Nuova Italia, Firenze.

633. *Entre la historia y la politica*, Editorial Jose M. Cajica, Puebla (México).

634. *El humanismo de Marx*, Fondo de Cultura Económica, México.

635. *Heráclito: textos y problemas de su interpretación*, prólogo de R. Frondizi, trad. de Oberdan Caletti, Siglo XXI, México.

1974

636. *Il pensiero stoico ed epicureo. Antologia di testi*, introduzione critica e commento di D. Pesce, 9ª ristampa, La Nuova Italia, Firenze.

637. E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico, Parte II: Da Socrate ad Aristotele, vol.III/1, tomo 1-2, Platone e l'Accademia antica*, trad. di E. Pocar, a cura di M. Isnardi Parente, La Nuova Italia, Firenze.

638. *El pensamiento antiguo: historia de la filosofía greco-romana, Vol. I: Desde los orígenes hasta Platón*, 7ª edición, Losada, Buenos Aires.

639. *El pensamiento antiguo: historia de la filosofía greco-romana, Vol. II: Desde Aristóteles hasta los neoplatónicos*, trad. de A. Trì, 7ª edición, Losada, Buenos Aires.

1975

640. *Testimonios sobre Heráclito anteriores a Pláton*, trad. del italiano A. J. Cappelletti, in «Revista Venezolana de Filosofía», Caracas, Universidad Simón Bolívar, n. 3, pp. 75-117.

641. *Fascismo y clases sociales*, in «Sistema. Revista de ciencias sociales», Madrid, n. 10, luglio, pp. 5-23.

642. *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino.

643. *Lettere di Rodolfo Mondolfo a Piero Gobetti*, a cura di N. Bobbio, in «Mezzosecolo», 1, pp. 1-34.

644. E. Zeller, *Compendio di storia della filosofia greca. Con una guida bibliografica di Rodolfo Mondolfo*, Trad. di V. Santoli, 2ª edizione corretta, La Nuova Italia, Firenze.

Scritti pubblicati e rieditati dopo la morte dell'Autore

J. J. Rousseau, *Discorsi* e *Contratto sociale*, a cura di R. Mondolfo, Cappelli, Bologna 1977.

El humanismo de Marx, 2ª edición, Fondo de Cultura Económica, México 1977.

Il pensiero stoico ed epicureo. Antologia di testi, introduzione critica di D. Pesce, La Nuova Italia, Firenze 1978.

Heráclito: textos y problemas para su interpretación, Siglo Veintiuno, México 1978.

Mazzini e il movimento operaio in Italia fino al 1872, introduzione di G. Tramarollo, in «Nuova Antologia» (1979), Firenze, 536, n. 2129, gennaio-marzo, pp. 212-233.

E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico, Parte III: La filosofia post-aristotelica, vol. IV: I precursori del Neoplatonismo*, trad. di E. Pocar, a cura di R. del Re, La Nuova Italia, Firenze 1979.

La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua, Eudeba, Buenos Aires 1979.

Aristotele. Antologia, La Nuova Italia, Firenze, 1980.

Figuras e ideas de la filosofía del Rinacimiento, Icaria, Barcelona 1980.

El pensamiento antiguo: historia de la filosofía greco-romana: desde los orígenes hasta Platón, 8ª edición, Losada, Buenos Aires 1980.

El pensamiento antiguo: historia de la filosofía greco-romana: desde Aristóteles hasta los neoplatónicos, 8ª edición, Losada, Buenos Aires 1980.

F. Turati, *Le vie maestre del socialismo*, a cura di Rodolfo Mondolfo, in AA. VV., *Il riformismo socialista italiano*, a cura di O. Pugliese, Marsilio, Venezia 1981.

Marx y marxismo: estudios histórico-críticos, Fondo de Cultura Económica, México 1981.

Heráclito: textos y problemas de su interpretación, prólogo de R. Frondizi, trad. de O. Caletti, Siglo Veintiuno, México 1981.

Polis, lavoro e tecnica, introduzione e cura di M. Venturi Ferriolo, con un saggio di A. Aymard, Feltrinelli, Milano 1982.

Pensamiento antiguo, I-II, Trad. di S. Trí, Losada, Buenos Aires 1983.

Il pensiero stoico ed epicureo. Antologia di testi, introduzione critica e commento a cura di D. Pesce, La Nuova Italia, Firenze 1984.

Su pensamiento filosofico historico y social, Instituto de Intercambio Cultural y Cientifico Argentino-Israeli, Buenos Aires 1985.

Il pensiero stoico ed epicureo. Antologia di testi, introduzione critica e commento a cura di Domenico Pesce, La Nuova Italia, Firenze 1987.

Il pensiero stoico ed epicureo. Antologia di testi, La Nuova Italia, Firenze 1989.

Aristotele. Antologia, La Nuova Italia, Firenze 1989.

Tra teoria sociale e filosofia politica. Rodolfo Mondolfo interprete della coscienza moderna. Scritti 1903-1931, a cura di R. Medici, CLUEB, Bologna 1991.

F. Turati, *Le vie maestre del socialismo*, a cura di R. Mondolfo e G. Arfè, Laicata, Manduria 1992.

Lettere inedite a Santino Caramella, a cura di F. Armetta, «Theológos» (1992), pp. 375-399.

Sócrates, Eudeba, Buenos Aires 1996.

La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro, 3a edición, Eudeba, Buenos Aires 1997.

Prologo alla traduzione spagnola della *Scienza della Logica* di Hegel, in «Il Cannocchiale: rivista di Studi Filosofici» (1998), 2, maggio-agosto, pp. 3-19.

Rodolfo Mondolfo e la guerra delle idee - Scritti (1917-1919), a cura di G. Ferrandi, Museo storico del Trentino e Società aperta di Trento, Trento 1998.

Breve historia del pensamiento antiguo, Losada Breve, Buenos Aires 2002.

E. Zeller, *Compendio di storia della filosofia greca. Con una guida bibliografica di Rodolfo Mondolfo*, ristampa anastatica, La Nuova Italia, Firenze 2002.

J. J. Rousseau, *Discorsi sulle scienze e sulle arti, sull'origine della disuguaglianza fra gli uomini*, introduzione e note di L. Luporini, trad. di Rodolfo Mondolfo, Rizzoli, Milano 2002.

El pensamiento antiguo: historia de la filosofía greco-romana, Vol. I: Desde los orígenes hasta Platón, Losada, Buenos Aires 2003.

El pensamiento antiguo: historia de la filosofía greco-romana, Vol. II: Desde Aristóteles hasta los neoplatónicos, trad. de A. Trì, Losada, Buenos Aires 2003.

Breve historia del pensamiento antiguo, Losada, Buenos Aires 2003.

Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento, Losada, Buenos Aires.

Educazione e socialismo. Scritti sulla riforma scolastica (dagli inizi del '900 alla Riforma Gentile), a cura di T. Pironi, Laicata, Manduria-Bari-Roma 2005.

Guía bibliográfica de la filosofía antigua, Losada, Buenos Aires 2005.

Feuerbach y Marx: la dialéctica y el concepto marxista de la historia, 2ª edición, Claridad, Buenos Aires 2006.

Heraclitus, *Testimonianze, imitazioni e frammenti*, a cura di R. Mondolfo, L. Tarán, M. Marcovich, introduzione di G. Reale, Bompiani, Milano 2007.

Gli albori della filosofia in Grecia, introduzione di G. Casertano, Petite Plaisance, Pistoia 2010.

E. Zeller-R. Mondolfo-G. Reale, *Gli Eleati da La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, con un aggiornamento bibliografico di G. Girgenti, Bompiani, Milano 2011.

INDICE

PRESENTAZIONE di Giovanni Reale . . . . . p. v

PARTE PRIMA

IL PROBLEMA:
INTERPRETAZIONI DIVERGENTI
MOMENTI PREPARATORI DELLA SUA SOLUZIONE

I. – Epoche e continuità nella storia della cultura. La pluralità di orientamenti e di tendenze in ogni momento della storia 3
II. – L'incomprensione della soggettività attribuita all'antichità classica 17
III. – Riconoscimenti parziali di orientamenti soggettivistici presenti nella filosofia antica. Esigenze e condizioni per una dimostrazione concludente 41
IV. – L'umano e il soggettivo: loro distinzione e vincolo reciproco 63
V. – Interpretazioni soggettivistiche delle rappresentazioni religiose tra i pensatori antichi 79

PARTE SECONDA

LA SOGGETTIVITÀ NELLA GNOSEOLOGIA ANTICA

Chiarimento preliminare 117
I. – La concepibilità come criterio della realtà 121
II. – La volontà come condizione della conoscenza e la concezione attivistica del processo conoscitivo 149
III. – La gnoseologia relativistica e fenomenistica 231
IV. – L'attività sintetica del soggetto riconosciuta come condizione della conoscenza 337

PARTE TERZA

LA NOZIONE DEL PECCATO E LA COSCIENZA MORALE NELL'ETICA ANTICA

I. – Il problema del carattere oggettivistico dell'etica antica . 391
II. – La coscienza del peccato nel mondo classico 399
III. – La coscienza morale e la legge interiore nell'etica dei filosofi antichi 465

PARTE QUARTA

LA «CREATIVITÀ» DELLO SPIRITO IL LAVORO E IL PROGRESSO UMANO NELLE CONCEZIONI DEGLI ANTICHI

I. – La tesi dell'incomprensione 577
II. – La valutazione del lavoro nella cultura classica . . . 585
III. – La creatività dello spirito e l'idea del progresso nel pensiero classico 629

INDICE DEI NOMI 741
BIBLIOGRAFIA DEGLI SCRITTI DI MONDOLFO 757

ERRATA-CORRIGE

p. 17, r. 14:	*anziché*:	barbari nel nord	*si legga*	barbari del nord
p. 29, r. 11:	»	Vedo è	»	»	Vero è
p. 86, r. 23:	»	Venere Afrodite	»	»	Afrodite
p. 87, r. 30:	»	Venere	»	»	Afrodite
p. 91, r. 14:	»	Kronos	»	»	Chronos
p. 102, r. 8:	»	a Leonteo	»	»	a Leonzio
p. 105, r. 9:	»	*Lettera a Leonteo*	»	»	*Lettera a Leonzio*